

יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.

ΑΚΡΟΓΩΝΙ



ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Der Geist
der
allerneuesten
Philosophie
der
HH. Schelling, Hegel,
und
Kompagnie.

Eine Uebersetzung aus der Schulsprache
in die Sprache der Welt.

Mit einigen leitenden Winken zur Prüfung
begleitet.

Zum Gebrauche
für das gebildetere Publikum
überhaupt.

Erste Hälfte.

Von
Kaj. Weiller.

München,
bey Joseph Lentner. 1804.

Vorerinnerung.

Kant und Fichte hatten ihre Uebersetzer — aus der Schulsprache in die Sprache des größern gebildetern Publikums. Soll sie Schelling nicht auch haben? Er bedarf ihrer gewiß am meisten. Die Unverständlichkeit hat in ihm so sehr zugenommen, daß sie nicht mehr in demselben Verhältnisse fortwachsen darf, wenn wir uns nicht in der nächsten philosophischen Generation in dem Falle der Bauleute des bekannten Thurms in Orient — befinden sollten. — — — Ob er aber eine solche Uebersetzung auch verdiene? — Warum nicht? Was er sagt, ist — — groß. Ist es nun zugleich wahr, (es giebt auch große Irrthümer) wer zweifelt alsdann an seinem Verdienste? Ist es aber auch nicht wahr, ist uns also seine Lehre — — keine Lehre, so ist uns ja das Schicksal derselben noch eine — und noch dazu eine sehr wichtige.

tige. Man erwägt das goldene „Errando discimus“ immer zu wenig. Nicht nur derjenige verdient unsere Aufmerksamkeit, welcher uns neue Wahrheiten zeigt, sondern auch derjenige, welcher uns durch seine mißlungenen Versuche die Mühe neuer Irrthümer erspart. — Auch ist ja der Irrthum auf dem **einen** Gebiethe unsers Wissens oft eine Wahrheit auf einem andern *). — Und endlich welcher Irrthum ist selbst da, wo er Irrthum ist, ganz ohne Wahrheit?

Das Publikum soll also auf alle Fälle wissen, worüber es sich handelt. Es soll ja — das Angebothene — entweder annehmen, oder zurückweisen. Kann es das eine, oder das andere mit Grund, ohne das zu kennen, was es aufnimmt oder ausschlägt?

Doch ich werde meinen Versuch einer empfänglichern Zubereitung der neuesten Gaben mehr gegen die Geber, als gegen die Empfänger **) zu recht:

*) Was z. B. als Philosophie lächerlich ist, kann als Physik sehr ernsthaft seyn.

**) Schon die Ausdrücke „Geben, Empfangen u. d. gl.“ dürften mit von den neuen Männern sehr übel genommen

rechtfertigen haben. Diese wünschten schon zu wissen, was an der Sache sey. Jene wollen es aber (wie sie wenigstens sagen) nicht recht wissen lassen. „Die Philosophie, erklären sie, ist nicht für die Welt, sondern nur für die Schule." Allein es scheint ihnen dann doch — mit dieser Erklärung — in ihren Handlungen nicht so ganz Ernst zu seyn, wie in ihren Worten. Denn indeß sie auf der einen Seite gegen die Profanirung des Heiligthums der Schule an die Welt — eifern, öffnen sie auf der andern durch verschiedene litterarische Anstalten selbst tausend Uneingeweihten den Zutritt. Indeß sie auf der einen Seite die Unmöglichkeit einer Verbreitung ihrer Philosopheme unter ein größeres als — das philosophische Publikum von Profeßion — beweisen, verbreiten sie dieselben selbst auf verschiedenen Wegen — durch Reden an Jünglinge, durch Biographien, durch Romane, durch Journale, durch ge-

nommen werden. Ich setze daher die Verwahrung bey, daß ich sie nur auf das „Anlässe Geben, und Nehmen" beschränke, und daß ich also gleichfalls der innigsten Ueberzeugung bin, — „Philosophie könne nicht — wie etwa ein Stück Brod — nur so von und nach Außen hinübergegeben, sondern sie müsse — (aber freylich erst auf irgend eine Veranlassung) — von Innen selbst hervorgebracht werden".

gelehrte, und andere Zeitungen, u. d. gl. — Wer ist mit der Litteratur unserer Tage bekannt (ohne deßwegen schon — Philosophie ex Professo zu treiben) der nicht wüßte — entweder von Kochen's Reden über die Bestimmung des Gelehrten, — oder von Schleiermachers Reden über Religion, oder von eines Ungenannten (Schellingianers) biographischen Versuch über Jakob Böhme, — oder von Lucinden, von Tindor, von Syrius, — oder von Bernhardis Kynosarges, vom Athenäum, von Apollon, von Europa, — oder von der Erlanger-Litteraturzeitung, von Süddeutschlands pragmatischen Annalen, — oder von der Zeitung für die elegante Welt u. d. gl.??

Wie man sieht, — glaubt die neue Schule — (außer ihrer Spekulation) — selbst an eine Welt, welcher sich ihre Entdeckungen mittheilen lassen. Die neue Schule unterscheidet selbst eine feinere höhere Welt, mit der sich sprechen läßt, von einer gröbern tiefern, welche außer aller Mittheilung liegt. — Gut! Zu den Sackträgern, Kameltreibern, Bauknechten, und selbst zu den um die eine oder andere Stufe höhern Schuhmachern, Schneidern, Friseurs u. d. gl. will auch

ich

ich kein Wort über unsern Gegenstand sprechen. Auch ich will mich nur gegen die, welche über alle diese, und über manche noch höher stehende hinausragen, — ich will mich nur gegen die mehr am Geiste, als am Körper gewandten erklären. Nicht die ganze, nur die gebildetere Welt unserer Gegenden soll mich verstehen. Ist es möglich und erlaubt, die neue Wahrheit — der eleganten Welt mitzutheilen, so muß dieses bey der gebildetern noch leichter geschehen können, und dürfen. Die letzte hat gewiß mehr Kraft, und mehr Recht zu dieser Mittheilung.

Freylich werde ich dieser mehr vorlegen müssen, als jener vorgelegt zu werden brauchte. Die elegante Welt ist außer der Sphäre des Genußes etwas bequem. Sie begnügt sich daher in der Sphäre der Anstrengung — besonders des Kopfes — mit den Resultaten. Die gebildetere ist aber gewohnt, selbst zu denken. Diese will auch die Gründe zu den Resultaten. Und diese soll sie durch mich kennen lernen. Allein auch gerade dadurch fürchte ich es mit der neuen Schule zu verderben. Gerade diese Gründe, dieser Gang ihrer Spekulation, diese ihre eigentliche Philosophie ist dasjenige, was sie ausschließend nur für

ihr Eigenthum erklärt, welches durchaus von keiner weltlichen Hand berührt werden soll. Allein wenn sie von dieser harten Foderung noch nicht zurückgekommen ist, so wird sie von ihr noch zurückkommen, oder sie müßte sich ganz — nicht nur in Rücksicht des Forschens, sondern auch des Anwendens nur auf sich beschränken wollen. Dieses will sie nun aber, wie wir sehen, nicht. Sie läßt die Resultate wirklich schon aus sich in die elegante Welt hervortreten. Sie wird, sie kann das der gebildetern nicht vorenthalten, was sie der eleganten mittheilt. Nun kann aber jene die Resultate ohne die Gründe nicht annehmen. Was will also unsere Schule endlich thun? — Die ganze feinere, und (man weiß, wie sich die Stimmungen der höhern Klassen zulezt auch mehr, oder weniger den niedern mittheilen) endlich also auch die ganze gröbere Welt an ihren Früchten theilnehmen lassen, — und nur die gebildetere ganz von aller Theilnahme ausschließen? — Das würde wahrlich nicht das beste Vorurtheil für ihre Sache erwecken.

Ueberdieß — wenn aus dieser Schule überhaupt nichts anders, als die bloßen Resultate hervortreten könnten, oder dürften — was könnte

als-

alsdann das ganze Hervorgetretene werth seyn? Ist es nicht der Geist, was sich von der Schule immer endlich der Welt mittheilen soll, ein das Denken und Handeln überhaupt mit einem eignen Leben anhauchender Geist? Welcher Geist könnte aber unter solchen Bedingungen aus dieser Schule kommen? Welcher Geist kann überhaupt mit bloßen auf Treue und Glauben angenommenen Meinungen kommen? Welcher Geist kann überall — nur von Außen kommen? Sagt es diese Schule nicht selbst, daß dieser Geist bloß von Innen aufstehen müsse? Behauptungen, die bloß aus einem Kopfe in einen andern hinüberwandern, ohne aus diesem selbst — aufzustehen, wecken in diesem keine, in und durch sich selbst rege, lebendige Bewegung mit Zweck, und Bedeutung, — keinen Geist. Sie verursachen nur ein durch Stöße von Außen bewirktes, in sich aber todtes Treiben, und Getrieben werden ohne Absicht, und ohne Sinn, also nur einen wilden reißenden Mechanism. Sie müssen, um Leben zu haben, und zu geben, — auf fremden wie auf eignem Boden wurzeln können. Wie sollen sie aber dieses, wenn ihnen alle Fasern (alle ihre Gründe) abgeschnitten sind? Sie können sich höchstens noch in der Einbildungskraft einsenken, auf welcher freylich

alles

alles — auch ohne Wurzeln — wächst. Allein welche Früchte sind in diesem Falle zu erwarten?

Es ist dieses mit dem, was sich von unserer neuen Schule bisher losgerissen, und der Welt angeschlungen hat, wirklich schon großentheils der Fall. Wer kennt die Epoche von Kraft-Philosophie nicht, welche seit einiger Zeit in gewissen jungen Kreisen begonnen hat? Kaum haben sich manche Jünglinge einiger neuen Ausdrücke, und Bilder bemächtigt, so sind sie schon im Stande, Gedanken zu denken, die wie Blitz, und Donner wirken. Die Ideen des Höchsten, und Tiefsten sind an manchen Orten schon so gemein geworden, daß beynahe die Knaben damit spielen, und des Mannes lachen, der dieses Spiel nicht auch mitmachen will. Und wie sehr haben sich in Kurzem die pythischen Dreyfüße vermehrt, von welchen mit unermüdlichen, und unbegreiflichen Zungen die paradoxesten Orakelgespräche geschehen? Man müßte für die Menschheit bange werden (so arg treibt sich der neue Unfug herum), wenn man nicht wüßte, daß die Epoche dieser jetzigen Denkerey auch nicht länger — ja! nicht ein Mahl so lange dauern könne, als die Epoche der ehemahligen Empfindeley, — — und wenn man

über-

überdieß nicht wüßte, daß auch aus der gegenwärtigen Epidemie des Kopfes, wie aus der neuerlichen Epidemie des Herzens, am Ende doch nur wieder ein desto höherer, und festerer Grad der Gesundheit des ganzen Menschen hervorgehen könne. Die Menschheit kann nun ein Mahl im Ganzen nur durch abwechselnde Abschweifungen bald zur rechten, bald zur linken Seite auf ihrer geraden Laufbahne vorwärts kommen. Sie kann nur unter einem steten Kampfe ihrer höhern Natur mit ihrer niedern — voranschreiten. Ohne Kampf würde sie stillstehen, und im Kampfe kann sie sich nicht immer in dem gehörigen Gleichgewichte erhalten. In unsern Tagen hatte sich vorzüglich die **Vernunft** sehr weit über ihre ehemahligen — bindenden — Umgebungen emporgearbeitet. Die wilde Vorherrschaft der **Einbildungskraft** (und ihres Anhangs) schien ihrem Ende nahe. Es war also zu erwarten, daß sich — diese — nun vollends zusammen nehmen, und den letzten verzweifelten Versuch zur Rettung ihres Reiches wagen würde. Sie hat ihn, wie man sieht, gewagt, und mit einem — (was auch vorauszusehen war) auf einige Zeit glücklichen Erfolge gewagt. Die Vernunft, die, insoferne sie durch uns Menschen wirkt, nie allein, nie ganz rein wirkt, hatte ihr

diesen

diesen vorübergehenden Sieg — selbst bereitet. Sie hatte ihrer Gegnerinn nicht nur ihre Anmaßungen, sondern auch manche ihrer Rechte entzogen. Sie hatte ihr nicht nur den usurpirten Boden, sondern auch manchen Theil des ihr rechtmäßig angehörigen entzogen. Es begann nähmlich unter der neuen Herrschaft zwar ruhig zu werden. Aber die Ruhe war zu kalt, zu todt, zu beschränkt auf bloßes Hindern — dessen, was stört, und sie soll doch eine lebendige, eine thätige seyn, soll hervorbringen, was segnet, allumfassend segnet. Man begann bloß unter Begriffen zu leben, und vernachläßigte die übrigen Beziehungen, die sich nicht in Begriffe fassen lassen, und doch erst im Verbande mit diesen ein wahres, ganzes, inniges Leben schaffen, zu sehr. Die sich zum neuen Kampfe zeigende Einbildungskraft fand also bald einen Anhang. Das Recht sprach für sie. Daß man ihr nun aber bald wieder mehr zugestand, als ihr gebührte, — was war natürlicher? Allein daß ihr dieses Mehrere von der nun stärkern Vernunft ebenfalls bald wieder entrissen werden, und daß endlich aus dem nun gleichern Kampfe endlich ein schönerer Sieg — ein Sieg durch Unterordnung, und nicht mehr durch Vertilgung, daß also nicht mehr eine Ausschließung von Kräften,

sondern eine gemeinsame leben- und segenvolle Zusammenwirkung derselben in einem neuen schönen Ebenmaße hervorgehen werde, — das ist nicht weniger in der Ordnung der Natur.

Zur Einleitung dieses Erfolges muß man von derjenigen Seite, vor welcher für die Rechte der Vernunft gestritten wird, natürlich nicht weniger thätig seyn, als von der Seite der Gegenparthey. Ich glaube, zu dieser für die Herstellung der Vernunftrechte so nothwendigen Thätigkeit durch die vorliegende Uebersetzung einen nicht länger mehr entbehrlichen Beytrag zu liefern. Das gegenwärtig um sich greifende hypersthenische Uebel mag nun seine Quelle in dem neuen Systeme selbst, oder in seiner Abgerissenheit von demselben haben. Zu seiner Heilung wird immer die Kenntniß dieses Systems — wenn gleich nicht ausführlich, — wenigstens in der wesentlichsten Skizze (vorzüglich in Rücksicht der Grundlage) genommen, — nothwendig seyn. Ist das System selbst die Quelle, und es erscheint bey der genauern Ansicht als grundlos, so wird die Krankheit weichen. Man wird aus keiner Quelle länger mehr schöpfen wollen, von welcher man nun weiß, daß sie ungesunde Befriedigung darreiche. — Ist aber

das

das System an dem neuen Uebel unschuldig, desto besser! — so werden die unächten Folgen vor den nun unbekannten ächten Gründen am schnellsten fliehen. Und die Krankheit weicht also auch in diesem Falle.

Damit aber eben diese entscheidende Wirkung desto leichter, und gewisser eintrete, werde ich mich nicht auf das Uebersetzen allein einschränken. Ich werde mich überall, wo es mir nöthig scheint, auch auf ein Prüfen ausdehnen. Das Publikum soll über die neuen Behauptungen — selbst zu entscheiden in den Stand gesetzt werden. Es müssen ihm also nicht nur Gründe dafür, sondern auch Gründe dagegen vorgelegt werden. Hat es nicht immer Zeit, oder Vorbereitung genug, sich die ersten selbst zu suchen, so ist dieses in Rücksicht der zweyten derselbe Fall. Uebrigens will ich die Untersuchung über unsern Gegenstand weder durch jene, noch durch diese — hier schon vollenden, sondern nur anregen. Mehr bedarf es aber auch bey einem gebildetern Publikum nicht.

Damit indeß — wenigstens diese Anregung — vollendet *) werde, damit nähmlich die Untersuchung — wenigstens vollständig beginne, werde ich die neue Lehre — von allen Hauptseiten betrachten — also von der intellektuelen, moralischen, religiösen, und ästhetischen. Am längsten werde ich bey der ersten verweilen. Sie kündigt sich ja selbst als die wichtigste an der neuen Lehre an. Der große Vorzug dieser letzten ist ja, wie man uns nicht oft, und laut genug vorrufen zu können glaubt, — — ein allmächtiges, alles nicht nur begreifendes, sondern auch erzeugendes, und wieder verschlingendes Wissen. — Die übrigen Seiten werde ich mehr nur berühren, als ausführlicher durchforschen dürfen. Sie stehen, oder fallen ohnehin mit jener ersten allgewaltigen.

Uebri-

*) Anfangen (oder einleiten) glaubte ich sie — durch eine historische Skizze der frühern philosophischen Versuche — zu müssen. Daß ich bey dieser Einleitung mehr auf die innere geistige, als auf die äußere chronologische Geschichte sah, liegt in der Natur der Sache. Der Zeit nach mögen also manche der angeführten Versuche nicht ganz an ihrem Platze stehen, wenn sie nur dem Bedürfnisse nach dort stehen. — Jakobi erfand auch schon vor Schelling den absoluten Idealism (und widerlegte ihn).

Uebrigens will ich es bey der ganzen Untersuchung nur mit der Sache zu thun haben, und deßwegen durch Vorwürfe, die ich vielleicht dieser hier und da zu machen genöthigt werden dürfte, keinen Schatten auf die Personen werfen, die mit dieser Sache in dieser, oder jener Verbindung stehen. Wer weiß nicht, wie sehr und leicht gar oft der Mensch vom Schriftsteller verschieden, — wie oft der Verfasser bey weitem nicht so gut, oder so schlimm als sein Buch ist? Man muß das besonders jetzt, wo man wieder so gerne Personen Statt der Sachen bekämpft, — und besonders bey polemischen Untersuchungen, wo sich so gerne die Parthеysucht in den Kampf mischt, anmerken. — Ich werde daher, soviel möglich, ruhig und ernstlich untersuchen, ohne aber deßwegen auf alle Wärme, und auf alle Munterkeit Verzicht zu thun. Ich halte eine gemäßigte Wärme, und eine heitere, mitunter auch zu einem kleinen Muthwillen geneigte Stimmung des Gemüths zur Untersuchung der Wahrheit für so wenig gefährlich, daß ich vielmehr glaube, sie sey ihr sehr zuträglich. Man bewegt sich in ihr frey und leicht, wie es zur Einholung der oft sehr flüchtigen Göttinn so nothwendig ist. Welchen ängstlichen, und hindernden Zwang würde ich mir sonst auflegen müs-

sen,

sen, da ja bey so wichtigen, und so sonderbaren Behauptungen nur zu leicht Fälle eintreten können, in welchen es entweder schlechterdings unmöglich wird, ganz kalt zu bleiben, oder doch difficile est, satyram non scribere. Indeß soll der Neigung, oder dem Witze nie eine entscheidende Stimme zugestanden werden. Diese sollen immer erst alsdann sprechen dürfen, wenn die Vernunft zuerst entschieden hat.

Ich glaube jedem Unbefangenen hiemit keine ganz unwillkommene Arbeit vorzulegen. Manche der neuern Un-unbefangenen aber werden freylich desto unzufriedener damit seyn. Ich sehe voraus, was ich von dieser Seite wage. Ich setze mein ganzes geistiges Daseyn auf das Spiel. Vernichtung ist bekanntlich das Geringste, was man von diesen Herren zu befürchten hat. Allein es sey! Ich gehe meinem Schicksale mit voller Resignation entgegen. Ueberdieß weiß ich ja auch, daß der tieferliegende Sinn in den Fluchformeln unserer neuen Unendlichen gar sehr von dem oberflächlichen, der in ihren Buchstaben liegt, unterschieden werden müsse. So z. B. heißt das: „Er ist ein Mensch ohne alle Ahnung einer

Wissenschaft" nur soviel, als: „Er ist kein Anhänger von uns" — — und ein anderes: „Er kennt bloß eine viehische Erkenntnißweise" nur soviel, als: „Er vertraut der Erfahrung mehr, als der Einbildungskraft" u. d. gl. *). Man kann also ungeachtet dieser geistigen Vernichtungen auf ihren imaginären Feldern doch noch geistig auf andern — intellektuelen fortleben.

Wenn ich mich, — wie es Manchem jetzt schon — fast scheinen wird, gegen den neuesten Idealism erklären sollte, so soll diese Erklärung — ihn **nur in dem Sinne genommen** gelten, in welchem er sich uns jetzt mit so großem Geschrey aufdringt. **In einem andern bes-**

sern

*) Das heißt: auf die Urtheile, welche mein gegenwärtiger Versuch von den meisten Befangenen zu erwarten hat, bin ich gefaßt. Man weiß, welche Urtheile in revolutionären Zeiten gewöhnlich sind. Ich habe darüber nichts Weiters zu erinnern.

Allein Ein Urtheil, das viele der Unbefangenen fällen werden, — dieses muß ich noch berühren. „Das ist nicht möglich, — werden die Meisten derselben während des Lesens — ausrufen, — das kann die neue Schule nicht lehren. Sie kann das nicht so gemeint haben. **Man mißversteht sie.**" — — Ich kann darauf nichts anders erwiedern, als: — Man nehme sich die (freylich nicht kleine) Mühe, in den Schriften Schellings und **Kompagnie** — selbst nachzuforschen.

fern, dessen er wohl auch fähig ist, soll sie ihn nicht anfeinden. Man wird mir diese Unterscheidung eines zweyfachen neuesten Idealismus — eines wirklichen (oder vorhandenen) und eines möglichen (oder werdenden) um so leichter verzeihen, als ja derselbe unläugbar erst im Werden — begriffen, also wirklich mit sich selbst noch nicht ganz einig ist. Die Schriften, in welchen er uns vorgetragen wird, haben daher wirklich, um mit Friese zu reden, den Anschein eines Auszugs aus dem Rathsprotokoll der Elohim, worin über die Schöpfung der Welt debattirt wird, und lange keine rechte Vereinigung per unanimia zu Stande kommen will.

Was den Ton betrifft, in welchem ich mein Votum vortrage, so mag derselbe freylich, wenn wir bey der Idee der Rathssitzung der Elohim stehen bleiben, nicht feyerlich *) genug seyn. Allein ich glaube, diese Sünde gegen die Etiquette

soll

*) In Rücksicht der Ausdrücke habe ich für die Profanen unter meinen Lesern — zu erinnern, daß ich die Schulsprache, wo es nur immer möglich war, ganz zu meiden suchte. Ich wollte ja eben aus ihr — übersetzen. Indeß hoffe ich doch — für das eine oder andere Wort, das ich nicht übersetzte, weil es nicht übersetzbar ist, — Nachsicht zu erhalten. — Ich suchte dafür den Mangel der Uebersetzung — durch irgend eine Erklärung zu ersetzen.

soll der Sache selbst nur um so zuträglicher seyn. Eben der kleine Muthwille, in welchem die Gründe manches Mahl auftreten werden, wird machen, daß die Wirkung, die sie hervorbringen, nur ihre Wirkung, und nicht die — des Amts-Kleides ist, in welchem sie erscheinen, und das bekanntlich oft nur zu leicht — ganz allein den Ausschlag giebt.

Da ich übrigens nur den Geist des neuen Systems, nicht das System selbst — und jenen — dem größern gebildetern Publikum überhaupt, nicht bloß den Herrn von der Schule (von der Profession) darzustellen versuche, so glaube ich, soll mein Versuch durch die in einiger Hinsicht ähnlichen Bemühungen der H. H. Köppen *), Friese **), und eines Ungenannten ***), nicht überflüßig gemacht worden seyn.

Alle

*) Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Dargestellt von F. Köppen, nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F. H. Jakobi. Hamburg bey Perthes. 1805.

**) Reinhold, Fichte und Schelling. Von Jak. Fries. Dr. und Privatdocent der Philosophie in Jena. Leipzig bey Reinike 1803.

***) Des Paracelsus Spinosiors absolutes Ey. Oder das durch Scherz und Ernst rektifizirte Schellingische Identitäts-System. Herausgegeben von Ernest Polarch. Germanien 1803.

Alle diese Herren sprechen immer noch — mehr nur an die Schule, als an die Welt. — Es soll ja aber auch diese auf die große Operation vorbereitet werden, die man mit ihr vorhat. Man will sie, um ihrer eigenen Erhaltung willen, als diejenige, die sie nun ein Mahl wirklich ist, vernichten. Wird man nicht leichter zum Ziele kommen, wenn sie selbst dazu mitwirkt? Wie kann sie aber dieses, wenn sie nichts davon versteht (wenn sie höchstens nur Unverstandenes glaubt)? Oder zweifelt man bey wachsender Einsicht an ihrer Bereitwilligkeit? Allein davon ist ja nur das gerade Gegentheil zu erwarten. Dieselbe Einsicht, welche ihr zeigt, daß sie als alte Welt zu vernichten sey, zeigt ihr auch, daß sie als neue — wieder erweckt (rekonstruirt) werde.

München den 4ten July 1803.

Der Verfasser.

In=

Inhaltsanzeige.

VII.

VII. Beweis, daß die Vernunft mit der Einbildungskraft ganz einverstanden ist. Oder — Uebersicht der Grundlage des neuen Systems.

VIII. Vorläufige Bedenklichkeiten.

Generalzweifel Nro. 1.

Ist nach der Lehre der neuen Schule überhaupt ein Beweisen möglich?

Generalzweifel Nro. 2.

Welche Kraft erhält das an sich unkräftige Beweisen aus der neuen Wahrheitsquelle?

Gereralzweifel Nro. 3.

Was ist denn alsdann die Einbildungskraft, wenn die Vernunft das ist?

Generalzweifel Nro. 4.

Also! Verstand und Vernunft sind sich durchgehends — e diametro entgegengesetzt? Das ist aber doch recht fatal!!

Generalzweifel Nro. 5.

Und sie heirathen doch noch zusammen, aber auf die linke Hand. Oder vom Reflexions- und Indifferenz-Punkte.

Generalzweifel Nro. 6.

Woher ist dann die Dame „philosophische Konstruktion"?

Generalzweifel Nro. 7.

Entweder bloßer Bericht über die Wahrnehmung (bloßer Empirism) oder — logische Spielerey!

Gene-

Generalzweifel Nro. 8.

Wie! Es läßt sich schlechterdings gar Nichts mit Grunde gegen das neue System einwenden?

Generalzweifel Nro. 9.

Wenn aber Etwas für den gesunden Menschenverstand (gesunde Menschenvernunft gehört auch dazu) gar zu lächerlich ist, erweckt denn das nicht wenigstens einigen Verdacht gegen seine Ernsthaftigkeit an sich?

Generalzweifel Nro. 10, 11, 12 u. s. f.

In der Feuerwerkskunst nennt man's — Schwärmer.

IX. Bedenklichkeiten gegen einige der vorhin vorgelegten einzelnen Beweise des Systems.

X. Ist gar nichts Wahres, — insbesondere nichts höheres Wahres — an dem Ganzen?

XI. Ein Wunsch im Geiste Vater Bako's.



I. Ein

Der Geist
des absoluten Idealisms
in intellektueler Hinsicht.

I.

Ein Blick auf den bisherigen Gang der Philosophie, als Einleitung zur Ansicht des Allerneuesten.

Herr Schelling hat unstreitig das Verdienst, entweder die größte Wahrheit, oder — den größten Irrthum gefunden (oder wenn ihn dieses Wort beleidigen sollte, — geschaffen) und ausgesprochen zu haben. Er befindet sich auf einer schwindelnden Höhe, — ob auf einer der äußersten Bergspitzen der Vernunft, oder in einer Gondel der Luftschifferinn Einbildungskraft, das ändert vor der Hand in der Foderung an unsere Aufmerksamkeit auf ihn nichts. Seine ungemeine Erhebung bleibt immer merkwürdig, — und sogar — nützlich, — entweder=



als Reitz zur Nachfolge, oder — — als Warnung, — oder — in gewisser Hinsicht als Beydes (nähmlich als Reitz zur gleichen Erhebung — aber auf einem andern Wege, durch eine andere Kraft, u. d. gl.)

Vor Allem wird es nothwendig seyn, zu erforschen, was ihn bewog, sich so weit zu erheben. Die Kenntniß der Gründe zu seiner Erhebung wird ein sehr vortheilhaftes Licht auf die Natur, und auf den Werth derselben werfen. Die Bekanntschaft mit den vorhergehenden Versuchen von Philosophie wird am gründlichsten die Bekanntschaft mit dem seinigen (alle übrigen verschlingenden) einleiten.

Freylich scheint sich diese Verfahrungsweise auf einen geheimen (verdammlichen) Zweifel gegen die Güte des neuen Systems zu gründen, — und die neue Offenbarung soll — wenigstens nach der ziemlich allgemeinen Lehre der Jünger (wenn auch nicht des Meisters) — jeden, dem sie wird, mit morgenländischem Feuer ergreifen, oder er ist kein Auserwählter. Allein diese Herren belieben zu bedenken, daß wir in den Abendländern wohnen, wo man nicht jedermann — ohne offenbare Ungerechtigkeit — dergleichen Orientalismen zumuthen kann. — Uebrigens wollen wir ja durch diese äußere historische Zurichtung, die wir eben ankündigten, gar nicht erklärt haben, als hiengen wir dem (noch verdamm-

lichern)

lichern) geheimen Irrthume an, „daß uns die neue Offenbarung von Außen aufgehen könne." Wir wissen so gut, als jeder der schon entschieden Auserwählten, daß das Licht, welches richtig leuchten soll, einzig von Innen aufbrennen müsse. Wir suchen es durch die äußere Anstalt, die wir machen, nur zu wecken. Wir glauben nur dieses, daß durch ein selbstthätiges und vergleichendes Prüfen des schon früher, und unter manigfaltigen Gestalten Vorhandenen die innere, aus uns kommende, Wahrheit gewisser, und richtiger angeregt werde, — als durch ein bloßes leidendes, und einseitiges Hinschauen auf das eben jetzt Werdende.

Die Versuche von Philosophie begannen schon früh. Sie mußten früh beginnen. So wie sich die Menschheit einmal zu irgend einem Wissen überhaupt erhoben hatte, so mußte sie sich bald noch weiter zu erheben trachten. Es konnte ihr nicht an irgend einem einzelnen, abgerissenen, prekären Wissen genügen. Ein solches ist in gar zu vieler Hinsicht noch gar kein eigentliches *Wissen*, — sondern nur ein *Meinen*, oder selbst auch oft ein baares nicht *Wissen*. Daher der Trieb, das Wissen zu vervollkommnen.

Worin besteht aber die Vollkommenheit des Wissens? — In seiner inneren Befestigung, und in seiner äußern Ausdehnung. Je sicherer in sich, und je umfassender außer sich es wird, desto vollkomm-



ner wird es. Daher der Trieb, das Wissen immer mehr zu begründen, und immer mehr auszubreiten.

Dieser Trieb will, wie jeder andere, befriedigt, — ganz befriedigt seyn. Ganz ist er es aber erst bey vollendeter Begründung, und bey vollendeter Ausdehnung. Er strebt also nach dem letzten Grund, nach der allumfassenden Wahrheit. Jede untergeordnete ist durch eine höhere bedingt. Jene ist nähmlich erst alsdann wahr, wenn diese wahr ist. Dergleichen Bedingungen sind für den Wissenstrieb — Schranken, über welche er seiner Natur nach hinausstrebt. Er will endlich die — nicht ferner mehr (weder in Rücksicht des Grades, noch des Umfanges) von einer andern abhängige, die schlechthin unbedingte Wahrheit. Daher der Trieb zur Vollendung des Wissens (in intensiver, und extensiver Hinsicht) — der Trieb zur Aufsuchung des Unbedingten, oder, wie es die Schule nennt, des Absoluten.

Daher also der Trieb — zu philosophiren. Daher das so frühe Regen von Philosophie. Denn Philosophie sollte, wie man indeß — wenigstens annahm, dieses Unbedingte (Absolute) aufstellen, — sollte unser Wissen unerschütterlich begründen, und vollständig ausdehnen. Philosophie sollte den Wissenstrieb befriedigen.

Sie

Sie nährte ihn bisher zwar. Allein sie befriedigte ihn nicht, — wenigstens, wie wir bald finden werden, nie völlig. Es traten freylich von Zeit zu Zeit — Einzelne auf, die sich für völlig befriedigt hielten, und die es wohl für den Augenblick auch waren. Allein, sie fanden dann nach einiger Zeit gewöhnlich doch selbst wieder, daß die anscheinende ewige Sättigung nur die erste Folge einer schnellen Uebersättigung war. — Und meldete sich in Manchen solcher überschwenglich Genährten auch nie wieder ein neuer Hunger, so zeigte sich doch bald, daß dieses nur eine Wirkung irgend einer fehlerhaft gewordenen Eigenheit ihrer geistigen Verdauungswerkzeuge, und keine, auch bey einer andern freyern Seelenorganisation, zu erwartende Erscheinung sey. Es suchten z. B. mehrere Fremde bey denselben Genüssen dieselbe Befriedigung, und — — fanden sie nicht.

Die mißlungenen Befriedigungen schlugen indeß den Muth zu neuen Versuchen im Allgemeinen nie ganz nieder, und konnten ihn nie ganz niederschlagen. Man mußte nun ein Mahl volle, und unbeschränkte Gewißheit haben, entweder — — über die Gewißheit, oder wenigstens — — über die Ungewißheit. Der Versuche waren daher, wie sich erwarten läßt, sehr viele, und sehr verschiedene.

Zuerst,



Zuerst sah man sich nach dem — alles begründenden, und erklärenden — Unbedingten (Absoluten) nur gleich so in der Natur um. Man fand ja den nächsten Grund zu den Wirkungen immer auf diesem Felde. Man zweifelte also nicht, auch den letzten — da finden zu können. Was war natürlicher, als wieder dort zu suchen, wo man schon so manches Mahl gefunden hatte? — —

Man sah sich vor allem vorzüglich in der äußern Natur um. Mit dieser ward man früher bekannt, als mit sich selbst. Es sollte freylich nicht nur diese uns fremde, sondern auch unsere eigene Natur erklärt werden. Allein fürs Erste kannte man damahls die aufzulösende Aufgabe selbst noch nicht so ganz bestimmt, und ausführlich, daß man durch diese Rücksicht gehindert worden wäre, bloß außer sich zu suchen, — — und dann both sich ja auch auf diesem Wege — wenigstens einige Aussicht zur Erklärung unserer eignen Natur dar, nähmlich so viele, als zur Befriedigung der Ahnung einigermassen hinreichte.

So fand also Thales, das Absolute (oder das erste Wesen, wie man jenes in der frühern Sprache der Philosophie auch nannte) — — in dem **Wasser**. Die Natur zeigte ihm dieses Element unter tausend Gestalten vor. Sie zeigte es ihm in den Wolken, in dem Thaue, in dem Nebel, in der Pflanze, u. s. f. Sie zeigte es ihm in der thierischen

schen

schen Zeugung, — also auch in der Entstehung des Menschen. Wasser war ihm daher das Ur-Element, der allgemeine Lebensgeist, — das ursprüngliche Wesen, aus dem Alles hervorgieng, und in das Alles zurückkehrte.

Dem Anaximenes war das Wasser zum Grund-Element (zum absoluten Erklärungsgrund alles zu Erklärenden) — wie es scheint, nicht dünn, und umfassend genug. Er suchte, und fand daher sein erstes Wesen (sein Absolutes) in der **Luft**. Diese war ihm — wenn ich so sagen darf, zarter, und unendlicher, als das Wasser. Diese fand er in seinem ganzen Weltall. Aus dieser entstanden ihm durch Verdichtung alle die tausend festeren Wesen. In diese lösten sich ihm dieselben auch wieder auf. Selbst die Seele des Menschen, was konnte sie anders seyn, als Luft, da sie ja mit dem Odem ankömmt, und weggeht?

Pherecides fand selbst die Luft noch nicht fein, und unendlich genug — zum Ur-Element. Ueberdieß war ihm dieselbe auch zu wandelbar, und zu wenig lebendig, um aus ihr Dauer, und Leben ableiten zu können. Nun zeigte ihm aber die Erfahrung kein so brauchbares Element, als er nöthig hatte. Er ließ also der Armuth der Erfahrung durch die reichere Phantasie ein wenig zu Hülfe kommen, und so entstand ihm dann — — der **Aether**, als vorzüglichstes Urwesen. Allein da ihm dieses zu



unwandelbar und rein war, als daß das Wandelbare, und ihm so Unähnliche daraus hervorgehen konnte, so sah er auch noch eine ewige Materie, und eine ewige Bewegung. Durch Hülfe der letzten durchdrang alsdann der Aether die erste, und gab ihr Gestalt, und Leben in zahllosen Abwechslungen und Graden.

An diesen verschiedenen Versuchen hatte aber zu sehr — entweder die bloße Empfindung, oder die bloße Einbildungskraft Antheil. Anaximander wagte sich weiter. Er ließ die höhere Denkkraft — (den Verstand im weitern Sinne) mehr daran Theil nehmen. Nach ihm fand man das Urwesen — nicht in der beschränkten Sphäre der Erfahrung, sondern erst auf einem höherm, auf einem idealen Standpunkte. Das Unbedingte konnte nähmlich nach ihm nur ein **Unendliches** in der Natur, die eine unaufhörliche Reihe von Zeugungen ist, — es konnte also nicht diese oder jene bestimmte Materie, sondern nur die **Materie überhaupt** seyn. Aus dieser ewigen Materie überhaupt trennten sich durch eine gleich ewige Bewegung alle die besondern Materien, die uns erscheinen, ab, und verbanden sich untereinander. Die Gründe dieser Bewegung lagen in der **Kälte**, und **Wärme**, als in den Alles (vom Staubtheil bis zum Sonnensystem, vom Insekt bis zum Menschen) — erzeugenden Ursachen.

So

So ward, wie man sieht, Alles noch durch die äußere Natur erklärt. Selbst die innere — des Menschen ward nur für eine Wirkung der so oder anders bewegten Materie erklärt. Das reichte bey schärfern, und reichern Nachdenken nicht hin. Anaxagoras nahm daher in sein (alles erklärendes) Unbedingtes auch ein Merkmal der innern Menschen-Natur auf. Er sah das Urwesen in einem verständig bewegenden Aether. Die grosse Harmonie des Alls war ihm aus bloß mechanisch wirkenden Ursachen nicht begreiflich. Nur ein mit Verstand begabter Aether reichte ihm zur Erklärung hin. Dieser durchdrang alsdann Alles, denn er war feuriger Natur, und allumfassend, — und dieser gestaltete, und ordnete Alles, denn er hatte Vorstellungen von Schönheit und Zweckmäßigkeit. Mehr aber als gestalten und ordnen, — — nähmlich schaffen — konnte er auch nicht. Deßwegen war außer ihm — gleichfalls von Ewigkeit her — die Materie, welche aus unendlich kleinen Körperchen (Homoemerien) bestand, die von den aus ihnen entstehenden Dingen nur der Größe nach verschieden waren, und vom Aether nur in Bewegung gesetzt zu werden brauchen, um das zu bilden, was wirklich da ist.

Pythagoras ließ in seinem Unbedingten die Stelle des Verstandes durch etwas, das den Verstand so strenge fesselt, daß es ihn oft zu ersetzen

scheint,



scheint, *) ersetzen — — nähmlich durch Zahlen. Er unterschied das Seyn vom Wirken, und glaubte für jedes ein eignes Unbedingtes nöthig zu haben, und da fand er es nun für das Erste — in den Zahlen, und nur für das Zweyte in dem Aether. Im Seyn traff er ja auf Harmonie. Harmonie gründet sich auf Verhältnisse. Diese aber sind Zahlen. Also wurden ihm die Zahlen — der Grund der Harmonie, und nicht etwa nur so, daß die Dinge bloß nach Zahlverhältnissen eingerichtet, sondern so, daß sie eigentlich selbst Zahlen waren. — Nun traff er aber auch neben dem Seyn ein Wirken an. — Wirken ist nicht begreiflich ohne Kraft, Kraft nicht — ohne ein kräftiges Wesen. Daher der Aether, der alles umgiebt, und durchdringt, sein letzter Grund des Wirkens (eine Art feuriger Gottheit) wurde.

Der Aufschwung über das bloße niedere Feld der Erfahrung — war nun geschehen. Allein er war noch

*) Der Mechanism der Mathematik ergreift manches Mahl selbst einen schwachen Kopf so fest, daß derselbe auf dem mathematischen Felde zu leisten im Stande wird, was er auf keinem andern im Stande ist. — Freylich muß dann doch immer einiger Kopf (einiger Verstand) da seyn, damit durch die Zahlen etwas Verständiges entstehe. Die Zahlen ganz allein bringen freylich nichts Verständiges hervor. Allein damahls verwechselte man den Verstand mit Zahlen — wie jetzt mit Bildern etc.

noch unsicher, und durch verschiedene Umgebungen, die man mitgenommen hatte, beschwert.

Xenophanes machte einen größern Versuch. Allein es wollte ihm damit nicht gelingen. Er schwang sich nur zu einer desto größern Ungewißheit empor. Er gieng von dem Begriffe der Zahlen weiter voran. Zahlen waren ihm nur Zeichen des Verstandes. Sah er also alles Seyn auf Zahlen beschränkt, so sah er alles nur auf den **Verstand** beschränkt. Es gab ihm also nur im Verstand ein Wirkliches (Reeles). Alles übrige war ihm Nichts. Ihm gab es daher überall nur **Eines**. Alles löste sich ihm in das Eine auf. Und so verschwand ihm dann die ganze Erkenntnißquelle. Er wußte von nichts, als von dem Einen (dem Verstande) von allem Anderen konnte er nur — meinen. Sollte auch ein Zufall die Wahrheit in seine Meinung werfen, so konnte er sich doch von ihrem Daseyn nicht überzeugen. Außer dem Einen war ihm nur noch die Verurtheilung der Menschheit — zum ewigen Meinen gewiß.

Parmenides milderte des Xenophanes Verdammungsurtheil zu einer so ungemeinen Ungewißheit dadurch, daß er es bloß auf die Sinnenwelt beschränkte. Nur diese enthält für uns bloße Täuschung. Die Denkkraft aber ist das wahre Wirkliche (Reele), also auch alles, was sie enthält, — also die ganze Verstandeswelt. Freylich fließen die Gegenstände dieser Welt in ein **einziges Wirkliches**

liches



liches zusammen. Dieses Eine ist aber der **reine feurige Aether**, der alles umgiebt, und durchdringt, sohin das ganze All mit Denkkraft belebt. Es biethen sich also dem Geiste des Menschen immerhin doch mehrere Wahrheiten zur Einsicht dar. Allein sie ergeben sich ihm nur nach großen Anstrengungen, und bey einem reinen Sinne dafür.

Durch diese Erhebung in das Spekulative fühlten sich Manche bald zu sehr den — Windstössen der Zweifeley ausgesetzt. Sie senkten sich also wieder mehr abwärts auf den Boden der Erfahrung, ohne sich deßwegen an denselben zu heften. **Empedokles** unterschied ein freyes oder in unsrer Willkühr befindliches, und ein nothwendiges, oder von der Natur durch Empfindung uns abgedrungenes Denken, — erklärte das erste für leer, und nur das zweyte für reel, — und erhielt also auf diese Art — wenigstens ein bedingt Gewißes. Das Unbedingte schloß sich alsdann bey Fortsetzung des ein Mahl betretenen Weges mittels einiger kleiner Phantasiespiele bald auch an. Es bestand in der einst **chaotischen Einheit aller Elemente**, die sich durch Hülfe der zurückstossenden **Kraft** (Feindschaft) von einander trennten, und die Welt bildeten, und durch Hülfe der anziehenden **Kraft**, (oder Freundschaft) sich wieder mit einander vereinigen, und die Welt zerstören. Es riß sich also z. B. ein Mahl das Feuer, ein anders Mahl die Luft von der ersten Urvereinigung los, und bewirkte da eine Verbindung dieser — dort — anderer

Elemen-

Elementartheile. Anfangs geschah alles ohne regelmäßige Wirksamkeit. Es entstanden Hälse ohne Köpfe und Rümpfe, menschliche Leiber mit thierischen Schädeln u. s. f. Endlich gelangte aber die Natur zu ordentlichern Fertigkeiten, und es kamen geregelte Wesen zum Vorschein.

Man war, wie aus diesem erhellt, immer noch nicht bey dem — alle befriedigenden Unbedingten. **Leucipp** glaubte den Erbfehler aller bisherigen Versuche darin zu finden, daß sie insgesammt einseitig waren, indem sie nähmlich entweder vom Empfinden allein, oder vom Denken allein ausgiengen. „Man muß von beyden zugleich ausgehen, wenn man glücklich seyn will" sagte er, und stellte als das — alle Welt Erklärende — die Atomen (unendlich kleine Körperchen sinnlich, und des Denkens fähig) — auf. Er ließ diese Atomen ewig seyn, und sich von Ewigkeit her bewegen, und so ward ihm sehr begreiflich, wie Alles entstanden sey, und wie wir von Allem wissen können; denn, setzte **Demokrit** noch bey, **unsere Seele ist ja aus allen Elementen zusammengesetzt.**

Protagoras erklärte sich auch für diese durch eine dritte Macht vermittelte Allianz des Empfindens, und Denkens zu Gunsten der Wahrheit, wußte aber doch bald — dem ersten wieder ein bedeutendes Uebergewicht über das letzte zu verschaffen. Eben weil er das Empfinden für unentbehrlich zum Auffinden des

Wahren



Wahren hielt, so folgerte er weiter, daß **in den Empfindungen, und nur in ihnen** Wahrheit sey, daß zwar auf diese Art dieselben Gegenstände verschiedenen Personen verschiedene Wahrheiten zeigen, daß aber dieses so seyn müsse, indem z. B. der Gesunde an den Dingen das finde, was diese einem Gesunden zeigen können, — indeß sie dem Kranken nur etwas anderes zu zeigen im Stande seyen, u. s. f. Es ist, war das Ende vom Ganzen, alles, was von irgend Wem **empfunden wird**, und was gar nicht **empfunden werden kann**, ist auch nicht.

War es bey so mannigfaltigen mißlungenen Versuchen, das Unbedingt Wahre zu finden, anders möglich, als an der Möglichkeit eines glücklichen Erfolges endlich ganz zu verzweifeln. Es standen daher mitunter wirklich bald solche Zweifler, solche **Verzweifler** an der Wahrheit auf, — wenigstens an derjenigen Wahrheit, die bloß durch den Kopf kommen soll. Zeno **der Eleatiker** schloß nähmlich so: In der Sinnenwelt herrscht nur Meinung, Täuschung. — Das einzig Wahre, unbedingt Wirkliche liegt als ein Unendliches außer der Sinnenwelt, ist uns also, die wir nur sinnlich beschränkte Eigenschaften (Prädikate) zu fassen im Stande sind, unzugänglich. Wir erkennen daher jenes Eine nicht, folglich überhaupt Nichts.

Heraklit schien einerseits diese traurige Verzweiflung an der Wahrheit in einige Hoffnung auf-

zulösen,

zulösen, begründete aber jene trostlose Aussicht nur wieder auf eine andere Art. Auch ihm war in der Sinnenwelt nur Täuschung, und das Wahre erst außer ihr. Und es schien, als wollte er eine Möglichkeit zur Erreichung desselben öffnen. Denn er behauptete, — in der Natur sey zwar **kein festes Seyn**, sondern ein **ewiges Werden**. Aber es liege dem stäten Fluße der Veränderungen doch ein **bleibendes Wesen** zum Grunde, das **Feuer**, das über die allgemeine Wandelbarkeit erhaben sey. Dieses Feuer erscheine im Menschen als **Vernunft**, und so könne sich dann der Mensch dem Wahren in dem Grade nähern, in welchem er sich von seiner besondern (individuelen) Menschheit los mache. Allein wer macht sich davon ganz los? Wer kann sich ganz losmachen? Die Wahrheit bleibt uns also verschlossen. Sie ist zwar, — aber nicht für uns.

Nun konnten aber nicht alle so gänzlich auf alle Wahrheit Verzicht thun. Auch hatten ja wohl die Zweifler selbst nur während ihren Spekulationen an der Wahrheit überhaupt verzweifelt. Im Leben, als handelnde Wesen, glaubten sie schon selbst wieder daran. Und dieß war dann auch die Seite, die man jetzt berührte, um eine neue, höhere, bisher nicht — wenigstens nicht sorgfältig genug — gesuchte Wahrheit erscheinen zu machen. **Sokrates** — — doch wer kennt diesen Weisen, und seine Verdienste um die Wahrheit nicht? Nun ward also die Philosophie vom Himmel (der Grübeley — oder des For-

schens



schens ohne Rücksicht auf das Handeln) auf die Erde (in das thätige Menschenleben) herabgerufen. **Es ward ihr — ihr eigentlicher letzter Zweck — die wahre (vernünftige) Handlungsweise anzugeben, deutlich und bestimmt aufgestellt.** Es ward ihr gezeigt, daß sie nicht bloß unser Wissen, sondern durch das Wissen auch unser Wollen zur Wahrheit zu leiten habe.

Durch diesen wohlthätigen Anstoß gewann nun bald Alles auf dem philosophischen Gebiethe eine merklich andere, im Ganzen, und auf lange Zeit — freundlichere Gestalt. Selbst die Spekulation, wenn sie wieder in höherm Grade eintrat, erhob sich jetzt schöner, und segnender, als zuvor. Einige Weise beschränkten ihre Untersuchungen nach dem Rathe des Sokrates vor der Hand vorzugsweise nur auf die Bestimmung des wahren Zweckes unsers Daseyns, als desjenigen, was vor Allem zu Wissen nöthig, und möglich sey. Antisthenes fand diesen Zweck **in der Unabhängigkeit von Bedürfnissen**, begriff unter diesen Namen — Glückseligkeit, und erklärte daher die Tugend, als die Befreyerinn von äußern uns gebiethenden Mächten, für das große Mittel zu unserm Zwecke, also für das dem Weisen in aller Hinsicht (des Wissens, und des Thuns) nothwendigste. —

Was

Was Antisthenes in der freyen Entbehrung fand, das fand Aristipp in dem freyen Genuße. Ihm war der Mensch da, um froh zu seyn. Froh konnte er aber nach seiner Ueberzeugung nur dadurch werden, daß er das, was sich anbiethe, — doch nicht anders als mit Weisheit, — das ist, — als Herr des Genußes — — genieße.

Nahmen auf diese Art Einige der Weisen von dem Spekulativen stillschweigend — so gut als gar keine Notiz, so konnte das wieder nicht allgemein, und andauernd werden. Das Praktische ist zwar das Wichtigere, und in unserer innersten Natur gegründet. Allein das Intellektuele (also auch das Spekulative) ist ebenfalls wichtig, und ebenfalls nicht ohne Begründung in unsrer Natur. **Euklides** wagte schon wieder einen spekulativern Versuch. Er glaubte durch ihn entdeckt zu haben, **daß des Menschen Erkenntniß nur auf das Gute beschränkt sey, daß aber auch außer dem Guten überhaupt Nichts sey.** Dieses entgegen sey überall nur Eines. Es sey daher auch mit dem, was sonst Gott heiße, nur Eines. —

Pyrrho versuchte eine andere Art von Spekulation, nähmlich die entscheidende, durch welche **alle fernere bloße Spekulation abgeschnitten werden sollte.** Wir können nur auf dem moralischen Felde Gewißheit finden, behauptete er. Folglich ist all unser Anstrengen auf den übrigen



Feldern, auf dem intellektuelen sowohl, als auf dem sinnlichen eine verlorne Mühe, und wir handeln vernünftiger, wenn wir uns sicheren Gefühlen, als wenn wir uns trügerischen Kenntnissen überlassen.

Plato glaubte indeß doch wieder einen Weg in die höhern Regionen des Wissens entdeckt zu haben. Er sah in den Dingen der Sinnenwelt nur wiederstrahlende Merkmale der **Ideen** einer höhern geistigen Welt. Und so gieng ihm dann — in diesen Ideen ein neues Unbedingtes auf, nach welchem sich nicht nur unser Handeln ordnen, sondern aus welchem sich auch unser Wissen erklären ließ. Diese Ideen nähmlich, als die Urbilder ihrer Gegenstände sind uns — nach seiner Lehre — angebohren. Die Erfahrung regt sie zuerst in uns an. Ist aber die Vernunft, die der Sitz derselben ist, ein Mahl angeregt, so bewegt sie sich schon selbst in einem reinen, von der Erfahrung ganz unabhängigem Wissen weiter. Auf diesem Wege gelangt sie alsdann z. B. zu einem höchsten, gewaltigen, und weisen Wesen, das die Dinge übereinstimmend mit den Ideen formte. Woher sonst diese Uebereinstimmung? — — Auf diesem Wege gelangt sie — — zur Aufstellung der Philosophie als der eigentlichen Bestimmung des Menschen. Denn soll er sich nicht vom Boden der Sinnlichkeit losreissen, und dafür in höhern Regionen im Anschauen göttlicher Ideen leben?

Schweifte

Schweifte Plato zuweit in das Ideale (oder vielmehr in das Imaginäre) aus, so hielt sich Aristoteles wieder zu sehr an das Sinnliche. Ihm war gewißermassen wieder die **Erfahrung** die einzige (unmittelbare oder mittelbare) Quelle alles Erkennens. Ihm war wieder alles, was ist, nur durch Bewegung. Die bewegende Ursache war ihm aber nicht schlechthin Ursache, sondern hieng selbst wieder von einer vorgehenden, und diese abermahl von einer frühern ab u. s. f., bis er zur ersten **unbedingten** Ursache kam, die nichts weiteres, als sich selbst, mehr voraussetzte. Die bewegenden Ursachen waren übrigens überhaupt von doppelter Art, — entweder nothwendige, bloß abhängige, oder freye, selbstständige (Entelechien). Die oberste Ursache mußte von der ersten Art seyn, und zwar im höchsten vollkommensten Grade, eine Entelechie von reiner Vernunft, derer Wirken ein bloßes Denken, und derer bloßes Denken ein Wirken war.

Epikur beschränkte die sinnliche Erkenntnißquelle eigentlich gar nur auf die **Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen**. Er sprach zwar auch über die Entstehung der Welt, ließ aber alles so ziemlich obenhin durch das **Ungefähr** entstehen. Dieses hatte nähmlich nach manchen vergeblichen Würfen endlich ein Mahl auch denjenigen Wurf mit den Atomen gethan, durch welchen das gegenwärtige All zum Vorschein kam. Die Harmonie des Ganzen zu weise aufgestellten Zwecken war ihm



also eine Chimäre. Er kannte keinen andern Zweck, als den Genuß, den der Trieb in jedes Menschen Brust legte, — und keine andere Harmonie in dem Universum, als die vernünftige Anordnung der menschlichen Handlungen zur Erreichung dieses Zweckes — also — als die Weisheit in diesem Genuße.

Zeno (der Stoiker) nahm auch den Genuß — die Glückseligkeit als den höchsten, und gewißesten Zweck an. Allein er fand diesen Genuß — — nur in der **Tugend**. — Ihm entstand also alle Wahrheit aus der Tugend. Nur dasjenige, was sich auf dieses Allerreelste gründete, war ihm reel. Ihm war daher auch ein erstes bildendes, mit, und zu Absichten bildendes Prinzip ein **Gott** — wirklich. Dieses Wesen war ihm zwar feuriger Natur, folglich körperlich, aber doch auch lebend, empfindend, denkend.

War man mit allen diesen Versuchen, welche man mittels der Sinne, oder mittels des darauf sich stützenden Verstandes, oder mittels der bloßen sich selbst überlassenen Vernunft, anstellte, nie ganz am Ziele, so wandte man sich anderseits an die Einbildungskraft, um auf ihren gewaltigern Schwingen neue mächtigere Versuche zu wagen. Es entstand die Gnosis (die gnostische Philosophie). Nach dieser war — ein **Gott**, und außer ihm — so ewig, als er — eine **Materie**, in welcher der Grund alles Uebels, wie in ihm der Grund alles Guten lag. Dieser Gott erfüllte ursprünglich als ein rein-

stes

stes Licht ganz allein einen unermeßlichen Raum, Pleroma genannt. Nachdem er eine unendliche Zeit hindurch höchst ruhig und selig gelebt hatte, erzeugte er ein Mahl zwey Wesen, die ihm selbst höchst ähnlich, aber von verschiedenem Geschlechte waren. Nun war der Bildung des Weltalls schon der erste Anstoß gegeben. Es erfolgten jetzt viele neue Zeugungen aus dieser ersten. Die dadurch entstandenen Wesen waren insgesammt über Zeit, und Wechsel erhaben, und hießen deßwegen Aeonen. Sie waren aber nicht alle über die Leidenschaften erhaben. Einem dieser Aeonen fiel es ein, die außer dem Lichtraume befindliche, und sich höchst verwirrt bewegende Materie — in Ordnung zu bringen, — d. i. die Welt zu bauen, — und sich alsdann von den Bewohnern derselben göttliche Ehre erweisen zu lassen. Er brachte es zu Stande. Er zwang Seelen, die zum Theile Ausflüße der Gottheit waren, in Körper, d. i. in Bande von Materie, und er als bloßer Weltbaumeister (Demiurg) ward verehrt, wie Gott. — Aus dieser ungleichartigen Zusammensetzung des Menschen mußte in demselben nothwendig ein Streit entstehen. Wer nun seinem bessern Theile nachgiebt, den Demiurg verachtet, und nur Gott ehrt, der erhebt sich gleich — nach dem Tode — in das Pleroma. Wer dieses nicht thut, der wandert so lange von Körper in Körper, bis er auch zum wahren Gottesdienste erwacht. Endlich aber siegt doch Gott im Ganzen, und zerstört die Welt, worauf die vorige Ruhe ent-

steht,



steht, indem alle Geister mit ihm in dem Pleroma vereinigt in seliger Ewigkeit fortregieren.

Im Neuplatonism herrschte ebenfalls die Einbildungskraft vor — nur auf eine andere Art. **Amonius Sakkas**, der Begründer desselben, faßte den Gedanken, alle Philosophien, und alle Religionen, die ja innerlich ohnehin schon miteinander einig seyen, auch äußerlich — durch eine wahre Erklärung ihrer verschiedenen Ausdrücke — miteinander zu vereinigen. Er gieng zu diesem Zwecke vor allem an eine Verschmelzung derjenigen beyden Arten von Philosophie, in welchen sich seine Einbildungskraft am ungehindertsten fühlte, — der egyptischen, und der platonischen. Er sah also **die Welt, und Gott als Ein Ding**, sah daher die Welt als ewig, wie Gott, und sah dann doch auch wieder einen Unterschied zwischen beyden, indem er die Welt durch Dämonen regiert erblickte, was er in Gott nicht erblicken konnte. Mit diesen und dergleichen egyptischen Gesichtern giengen ihm dann auch manche, aber freylich ziemlich entstellte, platonische auf. Natürlich waren hernach leicht noch die wichtigsten Erscheinungen aller übrigen Schulen auch in dem allgemeinen Traum aufgenommen, und eben so natürlich schloß sich am Ende an eine so phantasiereiche Dingenlehre eine nicht weniger phantasiereiche Sittenlehre an. Das Volk nähmlich durfte zwar nach ihm noch der Natur und ihrer Bestimmung huldigen. Allein der Weise sollte es anders mit sich halten.

Dieser

Dieser sollte den der Freyheit hinderlichen Leib durch Hunger, Durst und verschiedene andere Qualen entkräften, damit sich der Geist desto leichter zu dem Gott, aus dem er gebohren ist, erschwinge, und sich schon während dieses Lebens mit demselben vereinige. Verlor der Weise dadurch auf der einen Seite an gemeinem Lebensgenuße, so ward ihm auf einer andern ein ungemeiner angebothen. Es stand nähmlich die berüchtigte Kunst — Theurgie mit Namen — bereit, welche die Phantasie so reinigte, daß man im Stande wurde, Dämonen zu sehen, und — — durch dieselben — Wunder zu thun.

Die Skolastiker hatten sich eine Philosophie ohne Philosophie zu schaffen gewußt, — und in soferne immerhin einen neuen Weg auf dem philosophischen Gebiethe eingeschlagen, als sie den letzten **Zweck unsers** (theoretischen) **Vernunftgebrauchs in diesen Gebrauch selbst** setzten. — Vor ihnen war man immer der Meynung, es müße sich durch unser Denken endlich etwas bestimmen lassen, entweder das, was man wissen könne, oder dieses, daß man Nichts wissen könne. Man gebrauchte also seine Denkkraft um unsrer letzten Gewißheit, oder wenigstens unserer gänzlichen Ungewißheit — gewiß zu werden. Die Schule nennt diesen Vernunftgebrauch den **materielen**; denn es soll durch ihn ein Etwas, ein gewißer Stoff (eine Materie) ausgemittelt werden. Ganz anders verfuhren die Skolastiker. Diese wollten durch ihr Denken

(eigent-



(eigentlich Disputiren) nichts mehr über ihr letztes Wissen, wodurch alles übrige begründet wird, bestimmen. Dieses war ihnen schon anderweitig bestimmt. Sie hatten eine Offenbarung, und — — den Aristoteles, die sie zwar beyde nicht verstanden, worin sie aber doch alle Wahrheit schon vollendet fanden. Wenn sie also fernerhin noch dachten, so geschah es bloß, um zu denken. Sie dachten, um mit Gedanken zu spielen. Es war daher auch nicht das Reich der Wirklichkeiten, sondern meistentheils der bloßen Möglichkeiten, worin sie sich auf ihren Spitzfindigkeiten herumtummelten. Schien es ja manches Mahl, als wollten sie durch ihre Grübeleyen auch etwas Wirkliches bestimmen, so waren es im Grunde doch immer nur logische Wirklichkeiten (Verhältnisse von Begriffen, nicht von Sachen) was dadurch bestimmt wurde. Die Schule heißt diesen Vernunftgebrauch — **Formel**; denn es handelt sich bey ihm um keinen Stoff, sondern nur um die Form des Denkens. Man hütet sich bey ihm vor Widersprüchen, und hat alsdann die Hauptsache abgethan. Ob außer den **Widersprüchen der Gedanken** nicht etwa noch ein **Widerstreit der Sachen** statt haben könne, das beunruhigt einen solchen Denker nicht.

Der bloß formele Vernunftgebrauch — das Denken um des Denkens willen — befriedigt nicht. Daher hatten aber auch die doch völlig befriedigten Skolastiker ihre Befriedigung, wie wir hörten, anderswo her. Sie hatten sie durch ein bloßes Glau-

ben

ben — an die Bibel, und an den Aristoteles, — folglich als Geschenk von außen. Man kann sie aber andauernd nur durch ein Wissen — als selbst erworbenes Gut — von innen haben. Der skolastische Schlaf (denn die während dieses Zeitraums erschienene Thätigkeit — war doch nur Träumerey) — mußte endlich ein Mahl aufhören. **Bako** sprach wieder das erste große Wort zu Gunsten des Denkens um des Wissens willen, (und nicht um des bloßen Spielens mit Gedanken). Er that in gewisser Hinsicht das gegen die Skolastiker, was Sokrates gegen die Sophisten gethan hatte. Er bannte die in müßigen (und oft verderblichen) Spekulationen schwärmende Denkkraft wieder in das Leben unter Menschen herab. Nur geschah dieses Mahl der entzaubernde Zug auf das **intellecktuele** Feld hin, wie er durch Sokrates auf das **moralische** geschehen war. Der Anstoß galt also dieses Mahl mehr den (ohnehin schon sehr geübten) Kopf, als das (noch nicht sehr glücklich geübte) Herz. *) Bako rief die Forscher nach Wahrheit auf den Weg der Erfahrung zurück, den sie beynahe ganz verlassen hatten. Er ermunterte sie, der Natur die Wahrheit durch Beobachtung abzulauschen, und, wenn auf diese Art

nichts

*) Dürfte nicht darin die erste deutliche Ursache des nachmaligen (und gegenwärtig noch herrschenden) Uebergewichts des Kopfs über das Herz — liegen? —



nichts zu erhalten seyn sollte, **durch Versuche** abzuzwingen. Er hinderte sie alsdann auch nicht, noch weiter zu gehen, und sich mit ihren Gedanken auch über die Natur zu erheben, — wenn sie sich dadurch nur nicht abhalten lassen würden, vor Allem in der Natur gehörig fortzuschreiten. Er wollte eigentlich auf den Unterschied zwischen Physik, und Metaphysik aufmerksam machen, die Rechte der ersten gegen die Anmaßungen der letzten sichern, und dadurch selbst dieser statt einer unfruchtbaren, und prekären Despotie eine belebende, und dauerhafte Herrschaft retten. Er befaßte sich also weniger mit der Aufstellung der Urgewißheit selbst, als mit der **Einleitung** derselben durch recht viele abgeleitete. Nach ihm sollte man lieber von Unten — an der Hand der Thatsachen — zur Wahrheit hinaufsteigen, — als sich von Oben in irgend einem Einfalle auf dieselbe herablassen wollen.

Dadurch ward nun im Gebiethe der Philosophie doch wieder ein Mahl das — Wahrheitsuchende — (materiele) Denken statt des spielenden angeregt, — und auf eine — im Ganzen gründlichere, also festere Art, als jemahls zuvor. Man näherte sich nun auch der Wahrheit wirklich zusehends, — allein vor der Hand freylich nur in ihren niedrigern Regionen, also nur — der bedingten Wahrheit. Nur in Rücksicht dieser, vereinigte man sich immer mehr. In Rücksicht der unbedingten (absoluten) konnte man sich auch jetzt noch nicht vereinigen.

Hobbes

Hobbes beschränkte die Wahrheit (das Reele) wieder ganz auf die **Erfahrung** allein. Ihm war wieder nichts wirklich, was nicht gesehen, gehört, gegriffen, oder wenigstens unmittelbar aus den Lieferungen dieser körperlichen Sinne erschlossen werden konnte. Ihm war es daher wieder ganz unentschieden, ob die Welt ewig, oder zeitlich sey, u. d. gl. Ihm war es wieder sehr unphilosophisch gedacht, nach einer ersten Ursache (Gott) zu fragen u. s. f.

Eine solche bloß auf Erfahrung durch die äussern Sinne beschränkte Wahrheit kann aber ein Mahl nicht ganz, und immer befriedigen. Erfahrung verschafft nie Allgemeinheit, und Nothwendigkeit, — unentbehrliche Erforderniſſe des Absoluten. „Es muß also eine Erkenntnißquelle der Wahrheit auch aus bloßen Begriffen geben" behauptete nun Deskartes. — „Alles, was ich deutlich denken kann, das ist auch wahr (reel)." So entstand sein *cogito, ergo sum*. Wie aber die Dinge mit den Begriffen davon übereinstimmen, fand er dadurch sehr begreiflich, weil ja das Erkenntnißvermögen von Gott, dem Wahrhaftigen ist, der nicht trügen kann, und auf den doch die Schuld des Truges fallen müßte, wenn wir uns auch bey einem richtigen Gebrauche der von ihm erhaltenen Kräfte doch täuschen würden. Gott mußte also unser Erkenntnißvermögen schon so eingerichtet haben, daß es uns die Dinge zeigt, wie sie sind. Dieses zum Grunde gelegt, ward die Beschaffenheit der Gegenstände in und außer uns eben

sobald



sobald aufgefunden, als die Beschaffenheit unsers Gedankensystems deutlich aufgefaßt war.

Allein auf demselben Grunde baute auch Spinoza — bald ein ganz anderes System auf. Er stützte sein Gebäude vorzüglich auf den Begriff „Substanz". Ist Substanz, behauptete er, dasjenige, was in sich selbst ist, was also durch sich selbst allein gedacht werden kann, so giebt es, wie man einsieht, nur Eine Substanz. Diese muß aber eben, weil sie Substanz ist, nothwendig unendlich seyn; denn nur so kann sie durch sich selbst gedacht werden. Es ist daher überhaupt nichts außer ihr, sondern alles nur an ihr. Alle denkenden, und ausgedehnten Wesen sind nur Veränderungen (Modifikationen) von ihr — der unendlich denkenden und ausgedehnten. — Mit andern Worten: „Gott und die Welt sind Eins."

Der Gang, den Spinoza eingeschlagen hatte, schien so richtig angetreten, und war so folgerecht fortgesetzt worden, und hatte doch zu ungeheuren Resultaten geführt. Was war natürlicher, als daß endlich der Gedanke sich meldete — ehe man sich den Flügeln der Begriffe überließ, zuvor die Kräfte derselben zu untersuchen, um dann berechnen zu können, wie weit sie uns sicher zu tragen im Stande seyen? Ein Versuch einer solchen Untersuchung mußte daher sehr willkommen seyn. Loke unternahm einen. Er glaubte, entdeckt zu haben, daß alle unsere

Begriffe

Begriffe nur durch die Sinne (durch die äußern, und durch den innern) entstehen, daß unser Geist eine leere Tafel sey, die erst von der Natur außer ihr — mehr oder weniger — vollgeschrieben werde, daß also alle Begriffe von nicht sinnlichen Gegenständen, und Eigenschaften — leere Hirngespinste seyen. — Dadurch schien nun die schon öfters versuchte, aber meistens bloß behauptete, und nicht bewiesene Beschränkung unsers Wissens auf die bloße Erfahrung — auch begründet, also bewiesen zu seyn.

Allein der neue Beweis bewirkte nicht lange — ungestörte Ueberzeugung. Das in uns vorhandene Bedürfniß, mehr zu wissen, als uns die Erfahrung sagen kann, überwältigte ihn bald wieder. Man huldigte lieber Leibnitzens Philosophie, welche wieder eine Aussicht auf dieses Mehrere öffnete. Nach der Lehre dieses großen Deutschen bestand das All aus lauter einfachen und vorstellenden Kräften — welche Monaden hießen, und in welchen sich dieses All, wie in Spiegeln abdrückte. Für die Richtigkeit des Abbildes — d. i. für die Uebereinstimmung der Kopie mit dem Originale bürgte eine von Gott selbst eingeleitete (prästabilirte) Harmonie.

Das neue Gebäude erhob sich nun zwar wieder über die gemeine Höhe der Erfahrung. Allein gerade das, um was es sich darüber erhob, ward bey näherer Prüfung auch wieder — als blos schwebend —

folglich



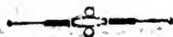
folglich ohne die Sicherheit eines stützenden Grundes befunden. Hume sprach den Mangel dieses Grundes, sowohl gegen das leibnitzische, als gegen alle frühere Lehrgebäude der Philosophie überhaupt — endlich ein Mahl deutlich und bestimmt aus. **Er fragte nach dem Rechte, mit welchem man voraussetzen könne, daß unseren Vorstellungen überhaupt Gegenstände entsprechen.** Er fragte also nach der Befugniß, die man habe, über das Vorstellen, das doch bloß Etwas in uns Vorhandenes sey, hinauszugehen, und zu behaupten, daß auch außer demselben Etwas so beschaffenes, wie es von der Vorstellung angegeben werde, vorhanden sey. Er fragte z. B. Was berechtigt euch zu sagen? „Jede Wirkung muß eine Ursache **haben**." — Ihr dürft ja mehr nicht sagen, als: „Wir müssen zu jeder Wirkung eine Ursache **denken**." Oder vielmehr gar nur: „Wir sind gewohnt, zu jeder Wirkung eine Ursache zu **denken**."

Nun war eine neue — gewaltige — Epoche in dem Reiche der Philosophie reif. Hume hatte den Erbfehler aller philosophischen Versuche ausgesprochen, — nähmlich die angenommene und nicht erwiesene Voraussetzung, daß unsern Vorstellungen Gegenstände entsprechen. Dadurch war über alle Philosophie, wenigstens, wie sie bis dahin gewesen war, das Urtheil der Verwerfung gesprochen. — War keine Rettung mehr dagegen zu hoffen?

Kant

Kant sah noch eine, aber freylich auf einem ganz ungewöhnlichen Wege. Bisher hatte man immer angenommen (als verstünde es sich von selbst) — daß sich unsere Vorstellungen nach den Gegenständen richten. Und es wollte mit unserer Ueberzeugung nie recht vorwärts. Kant dachte, ob es denn nicht möglich wäre, daß sich die Gegenstände nach unsern Vorstellungen richten. — Welcher große, glückliche Gedanke! Es war ja auffallend einleuchtend, daß die Dinge uns ganz anders erscheinen müßten, wenn unsere Art, sie zu sehen, ganz anders eingerichtet wäre. Er rieth also, vor allem diese Art, zu sehen, der Prüfung zu unterwerfen. Was Loke eigentlich unter der alten Voraussetzung auf dem alten Wege der Erfahrung und nur in Rücksicht eines Theils unserer Erkenntniß-Art zu unternehmen vorschlug, das schlug Kant unter einer ganz neuen Voraussetzung auf einem neuen Wege der Spekulation in Rücksicht unserer ganzen Erkenntniß-Art vor. Jener wich von dem alten Glauben nicht ab, daß sich unsere Vorstellungen in ihre Gegenstände fügen müssen; dieser, hörten wir, wagte eine ganz entgegengesetzte Vermuthung. Jener suchte in den Ereugnissen, die ihm die Beobachtung darboth; — dieser wollte durch Spekulation in die Natur der Sache selbst eindringen. Jener beschränkte seine Untersuchung bloß auf die Begriffe, dieser verlangte sie auf das ganze Erkenntnißvermögen ausgedehnt. Schon der Gedanke dieser Forderung einer gründlichen, und vollständigen Prüfung unsers gesammten Erkenntnißvermögens zur

Auf-



Auffindung eines bisher noch nie betrettenen Weges zur Wahrheit war groß. Kant stellte aber nicht nur diese Forderung, sondern auch schon einige Befriedigung derselben auf. Er untersuchte unser Erkenntnißvermögen, und es ergab sich ihm das Resultat, daß wir an den Dingen nur das zu erkennen im Stande seyen, was sie für uns sind. Nach ihm beschränkte sich also unser Wissen nur auf die Erscheinung von übrigens (nämlich außer der Erscheinung) unbekannten Wesen. Will das Wissen über die Erscheinung hinaus, so verändert es sich nach ihm — auf dem moralischen und religiösen Felde — in ein Glauben, (was unter der Bedingung wirklich vorhandener Moralität so überzeugend als ein Wissen — ja ein wahres — aber freylich durch den Zustand des Menschen bedingtes — Wissen selbst ist) — — auf dem intellektuelen Felde aber in ein bloßes Meinen.

Kants Lehre war also Idealism. Sie erklärte die Wesen, in soferne sie uns erscheinen, — also das ganze All, oder die ganze Natur im weiten Sinne, in soferne sie uns diese, und keine andere Natur ist, für eine Wirkung der Organisation unsers Erkenntnißvermögens. Sie nannte sich aber, weil sie diese Erklärung aus der Untersuchung (Kritik) des Erkenntnißvermögens selbst nahm, kritischen, oder auch, weil sie sich dadurch über die bloße Erfahrung erhob, transscendentalen Idealism.

Auch

Auch diese Lehre befriedigte bald wieder Einige nicht. Es ward durch sie zwar erklärt, wie man zur Kenntniß der Beschaffenheit der Wesen, — aber nicht, wie man zur Kenntniß ihres Daseyns kommt. Fichte wollte auch dieses erklären. Es hatte zwar auch Kant schon einen Beweis über das Daseyn der Dinge geliefert. Allein dieser genügte nicht allgemein. Fichte gieng daher einen Schritt weiter, und erklärte nicht nur die Beschaffenheit, sondern auch das **Daseyn** der Dinge, in soferne dieselben für uns da sind, und in soferne sie von unserm Wissen erreicht werden können, **für eine Wirkung unsers Erkenntnißvermögens.** Das Erkenntnißvermögen (oder auch das Ich) giebt nach ihm, — allem, was in und außer demselben ist, — nicht nur die Gestalt, mit der es uns erscheint, sondern auch die Existenz, in der es uns vorkommt — — aber freylich die letzte wie die erste nur in soferne, als es uns und unser Wissen betrifft. Nach ihm ist daher unser ganzes **Wissen** nur ein **Träumen in einem vollkommnern Grade,** — ein Träumen nach ordentlichern, mehr miteinander übereinstimmenden Gesetzen. Die Traumwelt existirt, — und existirt so, wie sie ist, nur durch — aber auch nur für den **Träumenden.** Eben so existirt die wirkliche Welt — nach Fichte — nur durch — aber ebenfalls nur für den **Wissenden.** — Auf diese Weise hatte nun aber Fichte zu viel genommen, um — vor dem Publikum, und — — vor sich selbst — Gehör zu finden. Er gab also mit der andern



Hand, was er mit der ersten genommen hatte. Er stellte durch das Glauben wieder her, was er durch das Wissen zerstört hatte. „Es ist eine Stimme in uns, sagte er, welche uns so zu handeln gebiethet, als wäre die ideele Welt wirklich. Diese Stimme täuscht nicht. Ihr Ausspruch ist so gewiß, als unser Bewußtseyn selbst. Die ohne Rücksicht auf diesen Ausspruch — für uns nur ideele Welt, wird uns daher unter dieser Rücksicht — eine wirkliche.“

Es standen aber ausser Fichten — in unsern Tagen noch viele andere Männer theils innerhalb, theils außerhalb dem kritischen Gebiethe auf, welche die immer noch nicht ganz befriedigend gelößte Aufgabe der Philosophie zu lösen suchten. — Reinhold, dem damals Kants Kritik zwar noch Wahrheit enthielt, aber nur einleitende, der also in dem, was Kant geleistet hatte, zwar Wirklichkeit (Realität), aber nur diejenige erblickte, wodurch die eigentliche höchste erst gefunden werden sollte, — suchte nun das Gebäude selbst aufzuführen, wozu er das Gerüst vorfand. Er suchte für die theoretische (denkende) und praktische (handelnde) Vernunft die gemeinschaftliche Wurzel auf, fand sie in dem Bewußtseyn überhaupt, leitete nun aus dem unmittelbar durch Reflexion über das Bewußtseyn entstandenen Begriffe eine Theorie des Vorstellungsvermögens ab, und stellte sie als diejenige ganz befriedigende Philosophie auf, wozu Kant die Einleitung aufgestellt

hatte.

hatte. — — Jakobi — im Wesentlichsten — mehr dem Buchstaben, als dem Geiste nach — von Kant *) verschieden, wies auf den Wohnsitz des Wahren als auf einen der Wissenschaft überhaupt unzugänglichen Ort hin. Ihm lag das Wahre höher, und in lebendigeren Regionen, als daß es von dem bloßen kalten Systeme erreicht werden konnte. Ihm war also Philosophie nicht Wissenschaft des allgemeingültigen Urwahren, sondern nur der in Begriff, und Ausdruck gebrachte Geist eines individuelen Lebens. — Salat gab für alle Philosophie den moralischen Grund und Boden als den einzig ächten an, auf welchem sie allein gedeihen könne. Er fand das Unbedingte (Absolut-Wahre) — nur im Sittlichen. Ihm gieng also der Philosoph (sonst der wahre Philosoph genannt — im Gegensatze mit dem Sophisten) — nur aus dem sittlich guten Menschen hervor. — Krug zeigte, daß man zur festen Begründung unserer philosophischen Ueberzeugungen weder vom Wissen zum Seyn, noch vom Seyn zum Wissen, sondern von der unerklärlichen Verbindung (Synthes) beyder in unserm Bewußtseyn ausgehen müsse. — —

Bouter-

*) Vor welchem — er schon aufgetreten war, und mit welchem er wieder auftrat.



Bouterweck stellte in seiner Apodiktik eine Wissenschaft einer **spekulativen Resignation auf**, indem er darzuthun suchte, daß die Aufgabe der Erklärung des Seyns überhaupt — unauflösbar sey. — — Herder, und Meiners leiteten unser gesammtes Wissen wieder **bloß aus der Erfahrung ab**. — Abicht behauptete, es sey zweifelhaft, ob unsere Erkenntnisse überhaupt eine Bedeutung in Rücksicht der Gegenstände (also objektive Bedeutung) haben. Nur so viel sey gewiß, daß sie in Rücksicht unser eine Bedeutung (subjektive Bedeutung) haben. — — Bardili fand indeß sogar auf (wenigstens wie er sagte) ganz unkritischem und doch bloß spekulativem Boden wieder objektive, — die Gegenstände selbst betreffende — Bedeutung für unser Wissen. Er gieng dazu von dem Begriffe des **Denkens überhaupt**, und insbesondere des **angewandten Denkens** aus. Jenes als ursprünglich reines Denken war ihm nichts anders, als die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben als Einem, und Ebendemselben in Einem und Ebendemselben, durch Eines und Ebendasselbe. — Dieses, nähmlich das angewandte Denken, war ihm die Aeußerung des reinen, also das Uebergehen desselben von Innen nach Außen. — Das erste oder reine Denken ist sammt seinen Gesetzen — an sich vorhanden, und setzt in soferne nichts als sich voraus; denn brauchte es für sich noch mehr als sich, so wäre es schon nicht mehr reines Denken (wie das Rechnen

als

als solches nur sich selbst nöthig hat). — Das zweyte aber, oder das angewandte Denken braucht auch noch etwas außer sich — einen Stoff — sonst wäre dasselbe kein angewandtes, sondern nur wieder ein reines Denken. (So braucht das Berechnen auch eine zu berechnende Materie). Es ist daher so gewiß Etwas außer dem Denken, als das Denken, selbst ist, — und der Karakter dieses Etwas ist — Verschiedenheit (Diversität) wie der Karakter des ihm entgegengesetzten Denkens Einerleyheit (Identität) ist. — **Rükert** und **Weiß** riethen zu einer **durchaus praktischen Philosophie**, indem alles Theoretisiren überhaupt Thorheit, und die Einschränkung auf das Praktische allein — Weisheit sey. — **Schulze** glaubte den Erbfehler aller Spekulation in dem Versuche zu finden, Dinge, die jenseits des Bewußtseyns liegen, erkennen zu wollen. Er erklärte alle diese Erkenntnisse für Hirngespinnste, beschränkte alle Gewißheit bloß auf das Bewußtseyn, und stellte auf diese Art neuerdings einen die Spekulation anfeindenden **Sceptizism** auf.

Ob es außer diesen — auch zwey anderen Herren wirklich Ernst mit ihren — dem Publikum mitgetheilten — Untersuchungen war, wollen wir indeß unentschieden lassen. Genug! Sie theilten die Resultate ihrer Untersuchungen wenigstens im Tone des Ernstes mit. Wer weiß, ob sie nicht doch noch Proseliten machen? — Wir leben sehr wunderreiche

Zeiten

Zeiten. — Ich habe hier die Verfasser der Allwissenschaftslehre, und der Archimetrie im Sinne. — Der Verfasser der ersten — (Werneburg) meint, man müsse weder vom Ich an sich, noch vom Ding an sich, sondern von beyden zugleich ausgehen, indem beyde in und außer dem Bewußtseyn immer verbunden seyen. Man müße also keine erste Einheit (Ich — oder Ding) sondern eine Zweyheit darthun, (konstruiren) nähmlich entweder ein **Ich Du** (Intelligenz) — oder ein **Du Ich** (Ding) — alles beruhe daher auf den Grundsätzen: Ich bin nicht Du, weil, und in wiefern Du nicht Ich bist. — — Du bist nicht Ich, weil, und in wiefern Ich nicht Du bin. — — Ich bin Ich, weil, und in wiefern Du — Du bist, u. s. f. — — Der Verfasser der Archimetrie (ein Ungenannter) erklärt, daß die Gelehrtenwelt bisher soviel möglich ohne Sinn war, und daß es daher überhaupt noch keine Theologie, Jurisprudenz, Medizin, und Philosophie gab. Alle Lehre auf dem ganzen weiten Erdboden sey immer noch nichts anders als eine organisirte, und der gesammten Menschheit inokulirte Dummheit gewesen, — welcher er nun abzuhelfen gekommen sey. — Und die Mittel zu diesem großen Erlösungs-Werke? — — Diese sind: **Man denke sich das Wahre als ein Quantum, — und die Wahrheit (in jedem Urtheile) als ein Tantum.** — Es kann nicht fehlen. Man muß auf diesem von der Mathematik selbst gebahnten

ten Wege — zur Freyheit vom Irrthume — zur Gewißheit kommen.

Allein den gewaltigsten von allen Versuchen wagte Schelling. — Und diesen wollen wir nun ausführlicher betrachten.

II.

Erste Regung der allerneuesten Philosophie.

II.

Sie sieht sich nach einem ganz neuen obersten Punkte um.

Die verschiedenen philosophischen Versuche hatten bis auf die neueste Zeit her unter andern wenigstens auch dieses bewirkt, daß die eigentliche Aufgabe der Philosophie, — wenn gleich nicht ganz gelöset, doch immer mehr bestimmt wurde. Was man einst nur ahnte, nachher nur fühlte, späterhin nur verworren einzusehen anfieng, — das sah man nun immer deutlicher ein, — um was es nähmlich den philosophischen Untersuchungen eigentlich zu thun sey. Es sollte der Urgrund alles Wissens und alles Seyns angegeben, also alles Wissen, und alles Seyn ererklärt, — es sollte daher alles in dem Bewußtseyn vorkom-

vorkommende Mannigfaltige unter eine erste Einheit gebracht, und so durch die Erklärung des Bewußtseyns — alles Uebrige erklärt, oder es sollte wenigstens die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung nachgewiesen werden.

Aus diesem ergiebt sich eine Eintheilung der verschiedenen Versuche in verschiedene Klassen. Sie zerfallen, wie man sieht, vor allem in erklärende, und — auf Erklärung Verzicht leistende, Versuche. Der Karakter der ersten bestand im Behaupten, — der — der zweyten im Bezweifeln. Man begriff also jene unter dem allgemeinen Ausdrucke: — Dogmatism, (im weiten Sinne) — diese — unter: Sceptizism.

Die dogmatischen Versuche weichen wieder sehr von einander ab. Einst wurden sie ohne alle vorhergehende Prüfung der versuchenden Kräfte unternommen, und lieferten also nichts weiters, als einen unkritischen, folglich unsichern Dogmatism, oder bloßen Dogmaticism. Jetzt sucht man die Kräfte zuvor (wenigstens einigermaßen) zu prüfen, ehe man sie anwendet. Der Geist der Kritik hat sogar seine Feinde — mehr oder weniger — angehaucht. Selbst z. B. (der antikantische Denker) Bardili frägt: Was heißt denken? — Jetzt wird also an einem kritischen Dogmatism gearbeitet.

Die

Die dogmatischen Versuche beyder Art unterscheiden sich aber auch noch in anderer Hinsicht. Die Erklärung, die sie liefern wollten, konnte nur dann befriedigend ausfallen, wenn sie alles Verschiedene aus einer Einheit abgeleitet haben würden. Nun kommt aber im Bewußtseyn eine Entgegensetzung vor, welche sich schwer aufheben zu lassen scheint. Es kommt in ihm ein **Wissen** von einem Seyn, also ein **Ideeles** und ein **Reeles** vor. Wie sollten diese beyden miteinander vereinigt werden? Man versuchte allerley Arten von Vereinigung. Sie können aber insgesammt auf zwey Hauptarten gebracht werden, welchen sich alle — mehr oder weniger — näherten. *) Man leitete entweder das Wissen vom Seyn, oder das Seyn vom Wissen ab. Man sagte: „Es ist Etwas, und durch dieses Etwas entsteht ein Wissen," — oder man sagte: „Es giebt ein Wissen, und durch dieses Wissen entsteht ein Seyn." Man erklärte also das Ideele durch das Reele, oder das Reele durch das Ideele. Der Dogmatism (der unkritische, wie der kritische) war entweder **Realism**, oder **Idealism**.

Beyde

*) Ueberhaupt erschöpfte keiner der verschiedenen Versuche den Karakter, dem er nachstrebte, ganz. Wo war z. B. der Dogmatism, der nur behauptete, und nichts bezweifelte? Wo der Sceptizism, der nur bezweifelte, und nichts behauptete (selbst seinen Zweifel nicht) u. s. f.

Beyde Arten theilten sich wieder in Unterarten. Der Realism stellte sein erstes Etwas entweder als an und für sich nicht denkend, — als **Materie** — auf, und ließ das Denken (Wissen) erst als Wirkung einer gewißen Organisation, Bewegung u. dgl. entstehen, — oder er stellte dieses Etwas selbst schon als denkend, — als **Geist** — folglich das Denken nicht als hinzukommend, sondern als ursprünglich vorhanden auf, und ließ das Seyn, als ein von Außen oder von Innen gegebenes hinzukommen. Im ersten Falle hieß er **Materialism**, im zweyten **Spiritualism**.

Der Idealism erklärte entweder nur die Beschaffenheit des Reelen für ideel (für eine Wirkung unsers Vorstellungsvermögens) oder er erklärte auch das Daseyn desselben dafür. Das erste that der **kritische**, das zweyte der **transcendentale** Idealism.

Keines dieser Systeme erschöpfte nun, wie ich zuvor schon erinnerte, den Karakter, den es an sich trug, ganz. Der Realism war nicht **bloßer** Realism. Um streng nur dieser zu seyn, hätte er **nur Reeles annehmen**, und **alles Ideele nur ableiten** (und nicht auch wieder neben dem Reelen bloß annehmen) müssen. Wann verfuhr er aber so gewissenhaft? Ließ er nicht das Ideele zum Reelen hinzukommen, ohne daß man sah, woher es gekommen war? Wie gelangte z. B. die Materie zum Denken? durch Organisation, durch Bewe-



gung, u. d. gl. — wie begreiflich!! — Wie gelangte der Geist zum Denken? — durch seine Natur. Welche Erklärung!! —— Was hatte also der Realism — im Grunde geleistet? Er hatte zu seiner Thronbesteigung — das nöthigste Ideele unter seinem Purpurmantel weislich mit sich genommen, um mit Zuversicht ausrufen zu können: „Seht da, wie aus mir augenscheinlich das Ideele hervorgeht!“

Machte der Idealism seine Sache besser? Um kein Haar. Um streng nur Idealism zu seyn, hatte er gleichfalls *nur Ideeles annehmen*, und *alles Reele nur ableiten* (und nicht auch neben dem Ideelen wieder bloß annehmen) sollen. Allein was that auch er wieder? Er zauberte zum Ideelen ein Reeles hin, ehe man sich dessen versah. Da, wo nur die Beschaffenheit des Reelen — ideel war, da war jenes ohnehin schon vor diesem vorhanden, — und da, wo zwar auch das Daseyn — im Wissen zum bloß Ideelen zusammenschwand, ward es doch — im Glauben wieder hergestellt. War das Ableitung des Reelen vom Ideelen? War es also wieder mehr, als eines jener Kunststücke, bey welchen man etwas — schnell — in eine Büchse hineinlegt, um es vor aller Welt Augen sichtbarlich daraus hervornehmen zu können?

Also — Wir hatten noch keinen erschöpfenden Dogmatism. Ueberall ward etwas unentschieden gelassen. Wir hatten noch keinen erschöpfenden Sceptizism.

tizism. Ueberall ward etwas behauptet (und hätte es nur der alles zerstörende Zweifel seyn sollen). Wir hatten noch keinen erschöpfenden Realism. Uebrigens ward neben dem Reelen ein Ideeles auch bloß angenommen, ohne abgeleitet zu seyn, — und dabey überdieß nicht gezeigt, woher das Reele selbst sey. Wir hatten noch keinen erschöpfenden Idealism. Ueberall ward ein Reeles ebenfalls bloß angenommen, ohne abgeleitet zu seyn, — und es ward auch wieder nicht gezeigt, woher das Ideele selbst sey.

Wir hatten daher noch keine erschöpfende Philosophie. — Schelling wollte sie uns geben.

Sie sollte dogmatisch werden. Es war ja um Befriedigung des Wissenstriebes zu thun. Sie sollte kritisch-dogmatisch werden. Man war jetzt beynahe schon allgemein von dem Wahne zurück, nur so blind suchen zu dürfen, und doch finden zu können. Sie sollte idealistisch werden. Vom Seyn zum Wissen zu kommen sah man überall keine Brücke. Wenigstens war auf dem Gebiethe des todten Seyns keine Geburtsstätte einer Art des lebendigen Wissens zu entdecken. Allein vom Wissen ließen sich Stege herab zum Seyn wohl selbst anlegen. Vom Leben des ersten ließ sich wohl erwarten, daß es eine Art des zweyten hervorbringen könne. Schuf sich doch **das Denken im Traume augenscheinlich**

eine



eine eigne Welt. — Auch hatte einen großen Theil der tiefern Forscher des Zeitalters schon die Richtung zum Ideelen ergriffen. Schelling folgte also dieser Richtung auch.

Allein seine Philosophie sollte nicht nur — wie bisher — zum Theil, sondern erschöpfend dogmatisch werden. Es sollte durch sie **alles** Wissen — das des Unendlichen wie des Endlichen, begründet, und eingeleitet werden. *) — Sie sollte erschöpfend-kritisch werden. Es sollte durch sie nicht nur die endliche, sondern auch die unendliche (als allein eigentliche) Vernunft im deutlichen, ganz begreiflichen Lichte erscheinen. — Sie sollte erschöpfend idealistisch werden. Es sollte alles Reele nicht bloß neben dem Ideelen, sondern aus demselben kommen, und es soll gezeigt werden, woher dieses Ideele selbst komme. Bisher nahm man immer schon etwas an, — das Eine offenbar, das andere insgeheim. Nun soll nichts mehr bloß angenommen, sondern alles erst geschaffen werden — — **durch die Idee.**

Schelling mußte sich also, wie man leicht begreift, nach einem **ganz neuen** Ersten (nach einem noch nie gesehenen Wahren) in der Philosophie

---

*) So daß uns — wenigstens mit der Zeit Nichts mehr (Nichts in sensu eminenti) verborgen seyn würde.



phie umsehen. Dieses erste mußte nähmlich ein Unendliches seyn, sonst umschlöße es nicht Alles ohne Ausnahme. — Es mußte das innerste Merkmal der eigentlichen unendlichen Vernunft seyn. Sonst zeigte es nicht auf das innerste eigentliche Wahre — auf das „An sich" — hin. Es mußte eine Idee selbst — seyn. Sonst entstünde daraus neben dem Reelen nicht auch das Ideele.



III.

Die allerneueste Philosophie erblickt den neuen obersten Punkt alles Philosophirens.

Das Neue, das man suchte, konnte bey den Eigenheiten, welche man von ihm forderte, auf keinen der bisher besuchten Höhen, die dafür viel zu tief lagen, zu Hause seyn. Man mußte in ungleich höheren Regionen suchen. Gewiße seltne Geschöpfe können nur in den obersten Gegenden unserer Atmosphäre, — gewiße noch seltnere vermuthlich gar nur über unsere ganze Atmosphäre hinaus angetroffen werden. Sie athmen keine andere, als die feinste Luft, oder gar nichts, als — — Aether.

Bisher hatte man ein Reeles, oder Ideeles — als das schlechthin erste angenommen, und das andere daraus, — (wenigstens wie man vorgab) abgeleitet. Jedes dieser Ersten lag schon auf einer

sehr

sehr beträchtlichen Höhe der Spekulation, so daß es so ziemlich von fremden Umgebungen befreyt erschien. Allein es lag doch keines so hoch, daß es von allem Fremdartigen ganz befreyet war. Wir bemerkten zuvor, daß sich an das Ur-Reele immer auch schon insgeheim das Ideele angeschmiegt hatte, — und umgekehrt. In unsern Tagen hatte man vorzüglich die Richtung nach dem Ideelen eingeschlagen, und dieselbe mit mehr Eifer, und Kraft verfolgt, als es jemahls zuvor geschehen war. Man hatte deßwegen die Idee des Ideelen auch wirklich um ein sehr Merkliches weiter hinauf gesteigert. Hatte man zuvor immer schon gleich ein denkendes Wesen — einen Geist — als Erstes angenommen, — (Was freylich noch eine Menge, diesem Ersten vorausgehender Fragen unbeantwortet ließ *)), so nahm man jetzt nur ein Denken allein, ein Bewußtseyn ohne Rücksicht auf das Bewußtseyende — als Erstes an. Fichte's — Ich war nur ein reines Handeln (an und für sich, ohne Bezug auf ein Handelndes betrachtet) — — das Erste der Philosophie war also nun um viel weiter hinauf verlegt — in die höheren Regionen

*) Z. B. Woher das Wesen, da wir nur ein Denken — unmittelbar finden? — Woher das Geistige dieses Wesens? — Woher das Denken — zum Wesen? Woher das Denken fremder, außer dem Wesen, vorkommender Gegenstände? Woher diese letzten selbst?



gionen der Spekulation, als jemahls vorher. Das Ich war nun ganz allein das unmittelbar Gewiße, woraus sich allmählig alles Uebrige herausspann. Und dieses Ich war nicht etwa irgend ein bestimmtes denkendes Wesen — ein Subjekt von einer gewißen besondern z. B. geistigen Beschaffenheit, — sondern, wie wir hörten, ein bloßes Denken, ein bloßes Thätigseyn. Das ehemahlige Subjekt hatte sich also in ein bloßes Subjektives, — in ein bloßes (vielleicht — an einem uns ganz unbekannten Subjekte) Vorhandenes verfeinert. Wirklich war dadurch die erste, oder höchste Grundwahrnehmung, an die sich alles Uebrige anschließt, am reinsten ausgesprochen. Wir nehmen in der That überall nichts, als eine bloße Kraftäußerung in oder außer uns (also nichts als eine Thätigkeit von uns, und eine Beschränkung dieser Thätigkeit von Außen) — aber nirgends die Kraft selbst, nirgends das Thätige, — das Wesen (oder Subjekt des Wirkens) selbst wahr. Wenn wir mehr wahrzunehmen glauben, so haben wir nur mittels unsers beym Wahrnehmen auch nothwendigen Denkens (Schließens) dieses Mehrere unvermerkt in die Wahrnehmung hinein gelegt, und können es nun — getäuscht durch die Nothwendigkeit der Verbindung damit, und durch seine mit der Wahrnehmung gleichzeitige Erscheinung — nicht leicht mehr davon unterscheiden.

Allein

Allein eben weil auf diese Art zwar die eigentliche Grund = oder Urwahrnehmung, aber auch nur die Wahrnehmung ausgesprochen ward, und man doch über alle Wahrnehmung hinaus wollte, — zum Absoluten, durch keine trügliche Wahrnehmung Bedingten, — zum Allerersten, woraus sich — dieses — bloß in der Wahrnehmung Erste, das ja schon ein Gegebenes war, wieder ableiten ließe; — so war auch dieses bloß Subjektive noch nicht hoch, noch nicht fein genug. Es ergriff deßwegen selbst Fichte schon noch ein Mahl die (transscendentale) Feile, und arbeitete sein Erstes noch feiner aus. Er feilte von seinem — Ich — auch die jetzt noch daran befindliche subjektive Seite (die Subjektivität) weg, so daß es sich nun zwar in der Wahrnehmung zuerst als ein Handeln, als ein Subjektives zeigte, — außer ihr aber — also an sich — weder ein Handeln, noch Behandelt werden — weder ein Subjektives, noch ein Objektives, sondern nur in beiden Rücksichten gleich Unbestimmtes — ein Ununterschiedenes, — ein Indifferentes war. Im Ich an sich floßen also nach Fichte das Objektive, und das Subjektive, das Gedachte, und das Denken, die erkannte Welt, und das Erkennen in Eins zusammen. So verfließen im wachenden Ich die Traumgestalten und das Träumende in Eins. Was das wachende Ich für das Träumende ist, das ist das absolute (das vom Wachen in dieser Lage zum Wachen auf einer höhern Stufe aufwachende) Ich — für das wachende. — — Es ist dafür ein Ich in



einer noch höhern Potenz — (auf einem noch höhern Grade) als im bloßen irdischen Wachen, z. B. ein Ich im Kubus = a^3.

Dadurch war nun allerdings der Fuß aufgehoben, um auf eine höhere Stufe empor zu steigen. Manchem, und vielleicht selbst Fichten schien es wohl gar, als wäre dadurch diese höhere Stufe selbst schon erstiegen. Allein dieses war dann doch noch nicht geschehen. Es war nicht ein neues — höheres Erstes, sondern nur das Vorige von einer andern Seite aufgefunden. Man befand sich immer noch — — bloß bey dem **Ich**. Nur befand man sich bey dem — gleichsam — ruhenden. Man war nähmlich nun zwar nicht mehr bey einem ursprünglichen Handeln, sondern bey einem in gewisser Hinsicht bloßen Bereitseyn zum Handeln (und Behandelt werden) — — also doch immer noch bey einem — einigermaßen, Subjektiven — bey einer bloßen Seite des Ichs, und bey **keinem in aller Hinsicht Absoluten**, — — bey einem als ursprünglich Angenommenen, was doch selbst erst abzuleiten war, — das ist — bey einem Gegebenen, folglich Geglaubten, und nicht bey einem selbst Geschaffenen, folglich Gewußten. Es war noch immer die Frage unbeantwortet übrig: — Woher selbst auch dieses zwar von allem andern Wirklichen entkleidete — aber doch selbst schon wirkliche — also gegebene — gefundene Ich?

Schel-

Schelling, der den Fuß — mit Fichten auch gehoben, der diesen eigentlich zum Heben desselben gedrängt hatte, ließ es nun bey dieser bloß angefangenen Bewegung nicht bewenden, sondern vollendete sie. Er erstieg die neue — vor ihnen liegende — Stufe wirklich, — indem er das Unterschiedene — Indifferente, das Fichte zu erschaffen anfieng (oder wenigstens Lust hatte) ganz auserschuf. Fichte hatte nähmlich, um hinreichend hervorbringen zu können, schon ungemein viel (durch Abstraktion) vernichtet, aber doch das Ich — wenigstens als Ununterschiedenes — Indifferentes — noch übrig gelassen. Schelling vollendete das Zerstörungs- (-Abstraktions-) Geschäft ganz. Es sollte ja **Alles** erst hervorgebracht (abgeleitet, — erklärt) werden. Es mußte also zuvor auch **Alles** — folglich selbst das **Ich** — vernichtet (es mußte von allem abstrahiret) werden. Und so warf dann Schelling nun auch das Ich in die allgemeine Zerstörungsmasse, wodurch diese natürlich um kein Geringes höher anwuchs, und deßwegen hoch genug wurde, um eine ganz unbeschränkte Aufsicht auf das wahre, — Alles ohne Ausnahme umfassende, — Unbedingte zu gewähren.

Und was lag nun vor seinen unendlichen Blicken — als Unbedingtes da? — Manche werden vermuthen — **Nichts**, — (weil alles vernichtet wurde). Aber nein! — Es wurde ja nur Alles wirklich Gegebene — nur das gegebene Reele, und das gegebene Ideele vernichtet, nur der schon entstandene

Unter-



Unterschied zwischen Objektivem und Subjektivem wurde aufgehoben, aber das, was an sich weder Jenes noch Dieses ist, — das Indifferente — blieb zurück. Allein dieses Indifferente blieb auch nur in der strengsten Bedeutung genommen zurück, also nur ganz nackt, nur ganz von allen Anhängen irgend eines Subjektiven, blieb es zurück. Es blieb also nicht, wie bey Fichten, nur als Ich in einer höheren Würde, — sondern bloß als Ununterschiedenes, als **Indifferentes**, nicht mehr als **Ideeles** (als ein Handeln, oder ein Bereitseyn dazu) sondern **bloß als Idee.** — — Man merke es wohl — — **nicht Etwas sich indifferent verhaltendes blieb, sondern nur das Indifferente selbst**, als solches — an und in sich (nicht an und in einem Etwas). Sohin lagen nun alle Wahrheiten bis auf Eine vor Schellings Augen — vernichtet, oder wenigstens begraben bis zu dem wichtigen Augenblicke ihrer Wiedererweckung *) da. — — Nicht nur die in frühern Zeiten bey ähnlichen Exekutionen noch übrig gelassenen Wahrheiten wurden dieses Mahl als unstatthaft verwiesen, z. B. **Ich bin — Es ist etwas außer mir** u. dergl. Selbst Fichtes mehr zugeschnittene Sätze wurden nicht verschont, z. B. **Es giebt ein Handeln, oder doch ein Bereitseyn zum Handeln, welches — Ich heißt;**

*) Versteht sich derjenigen, an die der Posaunenschall ergehen würde.

heißt. Für Schelling war nun da oben schlechterdings nichts wahr, was noch irgend eine Verschiedenheit (Differenz) von einem Seyn, und von einem Etwas, das seyn sollte, — enthielt. Was für ihn da noch wahr seyn könnte, mußte schlechterdings von allem Gegensatze frey, mußte in aller Hinsicht ein Einerley — (ein Identisches) ein Dasselbe seyn. Alle Sätze lagen also vor ihm in einer allgemeinen Ungewißheit da, — bis auf den einzigen: — **Alles ist, was es ist** — oder A = A.

Der Satz der Einerleyheit (der Identität) — dieser allein entgieng daher der sonst allgemeinen Verheerung. Es sollten freylich durch ihn endlich auch wieder andere entstehen. Wir wollen später einige dieser Wiedererweckten, oder durch ihn Neugeschaffenen kennen lernen. Vor der Hand aber wollen wir bey ihm — dem allgemeinen Erwecker und Schöpfer noch länger verweilen.

IV.

Der neue höchste Punkt aller Philosophie — die neue Einerleyheit (Idendität) enthält sehr Vielerley.

Wir kennen nun den neuen Scheitelpunkt (Zenith) der Philosophie — überhaupt. Wir müssen ihn noch näher kennen lernen. Vor allem noch einen bestimmtern Blick auf seine eigentliche Beschaffenheit, — und dann — auch auf seine Gründe.

Was wird unter der Einerleyheit, oder Dieselbigkeit (Identität) von welcher hier die Rede ist, eigentlich alles begriffen? — Wie sich aus dem Vorhergehenden erwarten läßt, und wie wir gleich noch ausführlicher sehen werden, — — sehr Vielerley.

Schelling gelangte, wie wir wissen, zu seiner Einerleyheit oder Ununterschiedenheit (Identität, In-

differenz

differenz) durch eine noch weitere Steigerung der von Fichte schon weit hinaufgesteigerten Einerleyheit, oder Ununterschiedenheit. Fichte hatte alles durch das Ich — wie einen Traum (aber freylich in einer höhern Würde, Potenz) entstehen lassen, und dann dieses Ich so lange von allen nicht grundwesentlichen Umgebungen losgewickelt, bis er endlich auf die Grundwesenheit desselben selbst gekommen zu seyn glaubte. Diese bestand dann, wie wir eben zuvor sahen, in dem Ich an sich, das als solches weder ein Handeln, noch ein Behandeltwerden, — weder ein Subjekt, noch ein Objekt, sondern ein in dieser Hinsicht Eines und Dasselbe, ein Einerley, ein Indifferentes war. Aber dieses Eine — dieses an sich Ununterschiedene (Indifferente) war dann doch noch — ein Ich, und es kam also alles Unterschiedene, alles sich Entgegengesetzte, was sich in der Welt vorfindet, — nach Art eines — aber geregeltern — Traumes aus — — einem Ich. Es war daher zwar alles Entgegengesetzte nur in so fern Eines, als Alles nur eine Aeußerung (ein Produkt) des Ich war, in das es mit dem Aufhören des Denkens wieder zurückkehrte, wie das Traumbild mit dem Ende des Traumes. Allein — da anderswoher (nähmlich durch den auf die Moral gestützten Glauben) doch auch eine reele Mehrheit verschiedener (zahlloser) Ich's ausgemittelt war, — so war die Fichtesche Einerleyheit noch keine ganz vollständige (absolute). Alles war zwar nur eine Aeußrung des Ich's, aber diese Ich selbst waren doch keine bloßen Aeußerungen eines und desselben

Dritten.



Dritten. Wenn also auch Alles außer den Ich's — Eins war, so waren es doch die Ichs nicht. Diese waren bey aller Gleichheit ihrer Beschaffenheit — wenigstens noch verschieden in der Zahl. Es waren also — wenigstens noch zahllose, von einander verschiedene — und selbstständige Ich's *).

Da nun Schelling noch weiter fortsteigerte, so mußte er auch diesen noch übrigen Unterschied vertilgen. Er vertilgte ihn, indem er selbst das Ich für eine bloße Aeußerung eines Dritten erklärte — also — für eine bloße Regung eines (ich getraue es mir nicht Etwas zu nennen) also eines Dritten, das an sich weder ein Ich, noch ein Nicht Ich, sondern ein auch in dieser Hinsicht ganz Ununterschiedenes (ganz Indifferentes) also ein unbedingtes — wahrhaft absolutes — **Eins** ist. — So hatte nun Schelling in seiner absoluten Einerleyheit (Identität) die eigentliche Urquelle entdeckt, aus welcher wirklich gar Alles — (in sensu eminenti Alles) hervorkommt, — nicht nur das sogenannte Nicht Ich, sondern auch das Ich selbst.

Die neue Einerleyheit, die wir jetzt vor uns sehen, ist also die größtmögliche, die vorstellbar ist. Nach ihr sind nicht nur alle Gegenstände außer, und

in

*) Und woher, fragte sich überdieß noch, jedes dieser Ich selbst?

in den Ich's — an sich — Eins, indem sie bloße Aeußerungen von diesen Ichs sind, sondern **diese Ich selbst sind an sich — Eins**, nicht nur der Beschaffenheit nach, sondern an sich — der Zahl nach — *) denn auch sie selbst sind ja bloße Aeußerungen eines dritten Einen und immer Ebendesselben. Auch sie selbst sind ja keine **selbstständigen Wesen**. Es sind also nach dieser strengsten — höchsten Einerleyheit — Körper und Geist, Seyn und Denken, Natur und Freyheit, Ich und Du, Welt und Gott, im strengsten, höchsten Sinne — Eins. Alle diese Verschiedenheiten (Gegensätze) sind an sich nichts, als Regungen eines an sich von aller Verschiedenheit, von allem Gegensatze, freyen, von einem an sich **durch und durch Einem**. Aus diesem einzigen Einem, das allein nicht bloße Erscheinung, sondern ein An sich ist, gehen alle jene Gegensätze, gehen also — Körper und Geist, Seyn und Denken, Natur und Freyheit, Ich und Du, Welt und Gott — wie Traumgestalten (aber freylich wie Traumgestalten in höherer Potenz) hervor, — und in dieses einzige Eine kehren sie endlich immer auch alle zurück, wie die Traumgestalten in das träumende Subjekt. Durch Denken, — durch Bewußt-

seyn

*) Sie sind zwar — der Zahl nach — mehrere **Aeußerungen** — mehrere Traumbilder — aber auch **nur Aeußerungen** — nur Gestalten ohne eignen selbstständigen Inhalt.



seyn gehen sie hervor. Durch Nichtdenken, durch Auflösung des Bewußtseyns kehren sie zurück.

Die neue Einerleyheit liegt also — wie ein erstarrter Riesengeist (wie eine erstarrte Riesen-Intelligenz) vor uns. (Die neue Schule bedient sich dieses Gleichnisses selbst. Es wird also auch mir erlaubt seyn, mich desselben zu bedienen.) Diese erstarrte Intelligenz nun, die an sich weder Körper noch Geist, weder Welt noch Gott u. s. f., sondern beides zugleich, aber noch ungetrennt ist — (wie das wachende Ich — sowohl das träumende, als der Traum und seine Welt selbst ist). Diese erstarrte Intelligenz also braucht sich nur zu regen, — (diese Regung besteht im Denken) — und sogleich trennen sich Körper und Geist, Welt und Gott u. s. f. Es entsteht aus dem Ununterschiedenen das Entgegengesetzte. — Es sondert sich das Seyn von dem Denken, mit dem es ursprünglich innigst vereint ist, ab, und stellt sich demselben gegenüber. Und so ist dann an sich — im strengsten Sinne — überall nur Eines, an sich überall kein Verschiedenes. Nicht ein Mahl Denken und Seyn sind zweyerley. Selbst diese beiden sind nur Folgen der Regung eines dritten Einen. Selbst diese beiden sind ganz gleicher Abkunft und Natur. Sie entstehen und vergehen beide mit einem Schlage. Sie entstehen in demselben Augenblicke — aus derselben Quelle; und kehren in demselben Augenblicke in dieselbe Quelle zurück. Alles ist Traum bis auf das Eine Träumende, das aber

außer



außer diesem Traume auch nichts als das an sich ganz gleichartige Bereitseyn zu allen diesen verschiedenartigen Träumereyen ist.

Wir haben daher, wie wohl Niemand läugnen wird, die gewaltigste aller Ideen, — die alles in sich verschlingende Idee des in aller Hinsicht Unbegränzten — vor uns, — also ein wahres Unendliches, Alles ohne Ausnahme Umfassendes, ein Unendliches, zu dessen bestimmter Bezeichnung man sich seiner Natur zum Troz — Vergleichungsstufen erlauben muß. — Also — wir haben das Unendlichste vor uns; denn was kann noch unendlicher seyn, als dasjenige, was sowohl das Unendliche, als das Endliche in sich begreift? Wir haben daher die innerste, eigentlichste Grund-Idee, welche nur immer aus der innersten, eigentlichsten Wesenheit der Vernunft — der Quelle aller Ideen — hervorgehen kann, vor uns. Wir sehen dem Höchsten, was es giebt, — der Vernunft, und sohin auch allem Niedrigen — wir sehen dem Universum, und seiner Gottheit — — — wir sehen allem Entgegengesetzten bis auf das Centrum hinein, denn wir sehen das ewige, unveränderliche, unendliche Eine, wovon alles Uebrige — — nur Aeußerung, — Form — Modifikation ist.

Wer kann mehr zu sehen verlangen?



V.

V.

Fortsetzung der genauern Ansicht der sonderbaren Einerleyheit, in welcher so vielerley vorkommt.

Wir sahen im vorhergehenden Abschnitte die neue ungeheure Einerleyheit — als eine neue ungeheure Idee vor uns liegen, — und wir überschauten sie eben wegen ihrer ungemeinen Größe theilweise, um sie recht ganz zu sehen. Wir sahen sie aber doch noch nicht ganz.

Sie zeigte sich uns da mehr nur von ihrer logischen (bloß ideelen) Seite. Sie hat aber auch eine andere höhere, — eine reele. Was wäre sie auch mit der ersten allein — werth? Aus einer bloß logischen, also bloß in Gedanken vorhandenen, Idee allein geht nichts an sich Wirkliches hervor. Fichte ließ daher z. B. nicht die bloß gedachte, sondern erst die wirklich (als Ich an sich) vorhandene Ununter-

schiedenheit (Indifferenz) seines Ichs zur Hervorbringung des wirklichen Bewußtseyns kommen. Es wäre auch gar zu schöpferisch gewesen, aus einem bloßen Gedanken ein wahres Wirkliches entstehen lassen zu wollen.

Schelling begnügte sich daher auch nicht damit, seine neue Idee bloß aus dem logischen Felde aufgefaßt zu haben. Er verpflanzte sie auch auf das Reele, und ließ sie da den ersten Keim treiben, ehe er sich in eine weitere Behandlung derselben einließ. Die neue Einerleyheit (Identität) — die neue Ununterschiedenheit (Indifferenz) ist daher nicht bloß eine gedachte, sondern eine **wirklich vorhandene.** Man erinnere sich nur, wie Schelling zu ihr gelangte! Er gelangte auf eine ähnliche Art dazu, wie Fichte. — Er gieng ja denselben Weg, nur noch einen Schritt weiter. Fichte war bis zum reinen Ich vorgedrungen, und sah in diesem nichts weiter, als ein bloßes Handeln, und da er noch schärfer sah, gar nur mehr ein bloßes an sich noch ununterschiedenes Bereitseyn zum Handeln. Er sah in seinem Ur-Ich ein bloßes lauters Hervorbringen, — oder gar nur ein bloßes lauteres Angelegtseyn zum Hervorbringen, — — — zum Hervorbringen alles dessen was in, und außer dem Ich ist, nur das Ich an sich selbst allein ausgenommen. Schelling machte nun noch den Schritt vorwärts, der gemacht werden mußte, um auch das Ich — vom allgemeinen Hervorbringen lassen — nicht mehr ausnehmen zu dürfen,

fen,



fen, — und so befand er sich dann nicht mehr bloß bey einem **reinen Ich**, das alles übrige schuf, — sondern bey einem noch **reinern Etwas** überhaupt, welches auch das Ich schuf. Er war nicht bloß bey einem reinen — aber immer noch an einem Ich vorhandenen — Hervorbringen — oder Hervorbringungsvermögen, sondern er war bey einem **an und für sich vorhandenen** Hervorbringen, oder Hervorbringungsvermögen (indem dadurch selbst auch das Ich erst hervorgebracht werden sollte). — **Er befand sich also immer noch bey einem schon wirklich, und zwar an sich, also wahrhaft Vorhandenen.**

Und so ist dann die neue Einerleyheit — keine bloße müßige — nur im Gedankenreiche spielende, — sondern eine thätige, oder wenigstens zur Thätigkeit immer bereite — das ganze Reich der Wirklichkeit — als erstes — (ja als einziges wahres) Wirkliches — beherrschende Idee. Oder vielmehr sie ist das nicht, was man bisher Idee zu nennen gewohnt war. Sie ist nicht eine gewöhnliche Art der bisherigen todten, (in Rücksicht der Hervorbringung eines Wirklichen) unfruchtbaren Ideen, sondern eine neue Art lebendiger, hervorzubringen fähiger. Sie ist nicht bloß ein Gedanke, wie ein anderer, sondern eine Kraft, oder doch etwas ihr Aehnliches, wenigstens eine Anlage dazu. Sie ist eine Art geistiger, aber noch todter Kraft, — eine erstarrte Intelligenz. — Ja! das ist das Eigentlichste, als was sie ange-

geben

geben werden: — Sie ist eine lebendige (existirende und zu denken bereite) Idee, oder ein todter (Existenz und Denken erst hervorbringender) Geist (Intelligenz) — und das im vorigen Abschnitte von Schellings Schule selbst entlehnte Bild — einer erstarrten Intelligenz — ist, wie wir jetzt sehen, nicht bloßes Bild, sondern auch eine — wenigstens zum Theile — — eigentliche Bezeichnung des neuen Schellingischen Unbedingten — (Ur- wahren — Absoluten).

Die neue Einerleyheit ist nicht bloß ein — im Denken, sondern auch ein — außer demselben Vorhandenes, indem durch sie das Denken (und freylich auch das Seyn) erst werden soll. Sie ist kein bloßer Gedanke, und dadurch bloß Erscheinung, sondern ein An sich — das Einzige, das es giebt, indem alles übrige nur Aeußerung von ihr ist. Sie ist — wirklicher, als wir selbst, die wir nur eine Regung von ihr sind.

Wer Bilder liebt, — oder vielleicht Bilder leichter begreift, der denke sich das Universum sammt dem, was man bisher gewöhnlich Urheber desselben nannte, — als eine unendliche Polypen-Familie, in welcher alle Kinderpolypen aus einem einzigen Mutterpolypen hervorkommen, und nun in zahllosen Richtungen, Verhältnissen u. d. gl. auf diesem ihren gemeinschaftlichen Grundwesen festsitzen.



Oder besser!

Er denke sich eine unendliche Rakete, welche in Explosion geräth, und nun eine ganze Welt von Erscheinungen, sammt einer außerweltlichen, die sich eine Art von Oberherrlichkeit über alles Uebrige anzumassen scheint, in die leere weite Luft schickt.

Oder noch besser!

Er denke sich ein unendliches Glas-Prisma nach Art der Fee Morgana, *) wodurch auf ein Mahl in unzähligen Strahlen-Brechungen ein wandelbares All sammt einem Wesen aufgeht, das eine Miene macht, — als wäre dieses sammt und sonders sein Werk.

Diese und dergleichen Bilder denke er sich, und er hat sich Symbole der Ur-Idee der allerneuesten Philosophie gedacht.



VI.



*) Die bekannte Erscheinung der zu gewißen Zeiten auf dem Spiegel des Meeres erscheinenden, und in der Luft schwebenden Wolken-Palläste, und Nebel-Landschaften rc. in der Strasse von Messina.

VI.

Diese neue — so fremd scheinende — Idee der unbedingten Einerleyheit (absoluten Identität) ist mitten unter uns — ist in uns selbst zu Hause.

Die Aussicht auf die — bisher besehene — außerordentliche Idee einer unbegränzten Einerleyheit, ist, wie wir gefunden haben, offen. Wir sah'n selbst hin. Ist aber auch der Weg zu ihr gebahnt? Können wir sie nicht nur — wie manches andere Ideele — sehen, sondern auch, wie ein Reeles, ergreifen? Das Sehen allein täuscht oft leicht. Man sieht oft, ohne daß man es selbst weis, durch die Gläser der Einbildungskraft. Erst, wenn das Sehen durch das Berühren bestätigt wird, — erst, wenn die Vernunft auffaßt, was das Vorstellungsvermö-



gen überhaupt vorgezeigt hat, — erst dann können wir ganz überzeugt seyn, richtig gesehen zu haben.

Hier scheint es schwer zu seyn, des Neuen, das man sah, habhaft werden zu können. Die neue überschwengliche Idee liegt über unser ganzes Bewußtseyn hinaus; denn es soll ja dieses durch sie erst erklärt werden. Welche Brücke führt also zu ihr?

Wenn die Idee nicht nur über unser Bewußtseyn, sondern überhaupt über unser ganzes Seyn (und Denken) hinausliegt, — wenn sie nähmlich nicht nur unserm Bewußtseyn, sondern unserer ganzen Natur fremd ist, — wenn sie also weder unmittelbar, noch mittelbar in uns zu finden ist, — — so ist uns aller Weg zu ihr schlechterdings abgeschnitten. **Ganz über uns selbst hinaus** können wir nun ein Mahl schlechterdings nicht kommen.

Schelling suchte nach dieser unentbehrlichen Brücke zu unserm ewigen (philosophischen) Heil, und fand sie. Er fand, daß die unbegränzte Einerleyheit (die absolute Identität) — in unserer Vernunft, — — daß sie — — **unsere Vernunft selbst sey.**

Wie er dieses fand? — — davon nachher.

Man

Man merke sich indeß nur dieses, daß er es so fand, — daß er also fand, — **unsere Vernunft selbst sey die absolute Identität.**

Also! indeß nur diese Grundvorstellung des ganzen neuen Systems — lebhaft, und bestimmt aufgefaßt!! Die Vernunft selbst ist der unendliche Polyp, auf dem das ganze Welt-All mit allem Außerwesentlichen als auf seinem einzigen erzeugenden, und ernährenden Stamme festsitzt. Die Vernunft ist die unendliche Rakete, aus der das große Feuerwerk losbrennt, das unausgesetzt vor unsern innern und äußern Sinnen herumgauckelt, schallt, und blitzt. Die Vernunft ist das unendliche Prisma, welches schon seit Jahrtausenden das wunderbare Farbenspiel herzaubert, dessen Erklärung die Philosophie bisher immer vergebens nachsann. — — Aber nur die Eine — ganze — allgemeine Vernunft ist dieses, und nicht etwa bloß einer ihrer gleichsam abgerissenen Theile in irgend einem Einzelwesen (Individuum). — — Nur die unendliche Ur-Vernunft ist es, — und nicht irgend eine endliche abgeleitete. — Nur die in ihrer ersten Ruhe noch ununterschiedene (indifferente) Vernunft: also nur die Vernunft an sich ist es — — nicht die schon im Denken begriffene, also schon aus ihrer ursprünglichen Ungetrenntheit herausgetretene, d. i. nicht die als bloße Aeußerung von jener — in uns vorkommende. — — Nur die Vernunft als solche, insoferne sie ohne ein Wesen, dem

sie



sie nur als Eigenschaft anhienge, — in sich existirt, — d. i. nur die Eine absolute, ewige Vernunft ist es, — und nicht irgend eine unserer vielen, relativen, und wandelbaren Vernunften. — Kurz, die **Vernunft** ist es, — und nicht **wir** sind es, die wir höchstens Organe derselben, aber nicht dieselbe selbst seyn können.

Also, noch ein Mahl erinnert! (So was Ungemeines verliert sich nur zu leicht aus dem Gedächtniße) — — **Die Vernunft ist das große, ungeheure Prisma**, von dem wir, und die Welt, und die Gottheit — — der Regenbogen sind.



VII.

VII.

Beweis, daß die Vernunft mit der Einbildungs-kraft ganz einverstanden ist, oder

Uebersicht der Grundlage des neuen Systems.

So weit hatte in Schellings Systeme die Einbildungskraft gearbeitet, und sie hatte, wie Jedermann eingestehen wird, ihre Schuldigkeit treflich gethan. Nun war die Reihe an der Vernunft. Nun sollte also diese an die Arbeit. Die Einbildungskraft hatte ihr einen neuen Weg zum Ziele der Philosophie gebahnt, hatte diesen Weg sogar durch eines ihrer (der Vernunft) eigenen Gebiethe selbst, sogar durch ihr Hauptgebieth, das ihr aber bisher noch nicht bekannt gewesen war, gebahnt, — und nun sollte die Vernunft den neuen Weg untersuchen, und entscheiden, ob er der wahre sey.



Sie untersuchte durch ihren Repräsentanten — Schelling *) — und dieser versichert uns, daß sie dafür enschied.

Wir wollen nun sehen, wie sie dieses that. Wir wollen es aber hier — vor der Hand — nur in Rücksicht des ersten und wichtigsten Theils (der Grundlegung des Ganzen) sehen. Mit diesem ersten steht oder fällt das ganze übrige Gebäude **) das — wenn auch sonst nichts — größtentheils wenigstens — sehr konsequent ist.

1.

Schelling geht, — als Sprecher der Vernunft, — wie billig, von der Vernunft — selbst, und allein — aus, und er geht (was sehr nothwendig ist) nicht bloß von der Vernunft in irgend einer bestimmten Hinsicht (von der relativen) sondern von der Vernunft an sich (von der absoluten) aus. Um den Leser zu dieser einzig ganz wahren Ansicht der Vernunft zu

*) Wenn ihn manche seiner Schüler — den Repräsentanten der ewigen Weisheit nennen, so kann das auch nichts anders heißen, als Repräsentant der absoluten Vernunft. — Mein Ausdruck ist also — — gerechtfertigt.

**) Das Gebäude der Philosophie (versteht sich) — nicht das der spekulativen Physik, wovon hier die Rede nicht ist. — Was sich nähmlich vielleicht als Philosophie nicht bewähren sollte, das kann als Physik noch bewährt werden.

zu erheben, fodert er ihn auf, sich die Vernunft überhaupt bestimmt zu denken, alsdann aber dabey von sich (als denkenden) zu abstrahiren, wonach ihm dann dasjenige zurückbleiben muß, was Vernunft an sich ist. Es muß ihm nähmlich als dann das — zurückbleiben, was sich in der Philosophie zwischen das Subjektive, und Objektive (zwischen das Denken und Seyn) stellt, um den Streit dieser zwey Entgegensetzungen zu schlichten. Dieses Etwas nun ist die Vernunft an sich (die absolute). — Folglich ist die absolute **Vernunft**, wie man sieht, selbst nichts anders, als weder ein **Subjektives** (ein Denken) noch ein **Objektives** (ein Seyn) — sondern ein in sich ganz **Ungetrenntes**, **Ununterschiedenes** (eine totale Indifferenz). — Wie sollte sie auch — so angesehen, nähmlich so — selbst vom Denkenden (oder Denker) losgemacht *), — etwas anders, als dieses seyn? Sie ist nach der gefoderten Abstraktion — kein Denkendes (oder Subjektives) und eben auch kein Gedachtes (oder Objektives) mehr, mithin nothwendig ein gegen beide sich gleich (indifferent) verhaltendes, und deßwegen — ein wahres **Ansich**.

2.

Es ist daher außer der Vernunft Nichts, sonders Alles in ihr. Denn wäre etwas außer ihr, so müßte es entweder **für** sie, oder **nicht für** sie

außer

*) Was gerade zuvor gefodert wurde, — und ja nicht zu vergessen ist.



außer ihr seyn. Wäre es für sie außer ihr, so hieße dieses nichts anders, als: es würde von ihr vorgestellt (gedacht). Alsdann wäre aber sie ein Denkendes oder Vorstellendes, d. i. ein Subjektives, welches sie, wie wir eben hörten, in diesem „an sich„ Zustande nicht ist. — Wäre es nicht für sie außer ihr, so verhielte es sich wenigstens gegen sie, wie ein Gedachtes zu einem Gedachten, und so erschiene also die Vernunft an sich — auch wieder wenigstens als ein Objektives, als was sie in diesem Zustande ebenfalls nicht erscheinen kann.

3.

Die Vernunft ist also schlechthin Eine, und schlechthin sich selbst gleich. Denn man setze wieder, sie sey nicht schlechthin Eine, so müßte es von ihrem Seyn noch einen andern Grund, als sie selbst geben; denn sie selbst enthält nur den Grund von sich, und nicht von einem Andern. — — Eben so setze man in Rücksicht des zweyten, daß die Vernunft sich selbst nicht gleich sey, so müßte das, wodurch sie sich nicht gleich wäre, in ihr seyn (denn außer ihr ist nichts). — Was aber in ihr ist, drückt ihr eigenes Wesen aus, ist ihr also — an sich — oder der Wesenheit nach — selbst wieder gleich, oder mit ihr selbst wieder Eins.

4.

Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft (also für alles Seyn) ist deßwegen das Ge-



setz der Einerleyheit (der Identität) a = a. Es giebt an sich Nichts als die Vernunft, also Nichts als Eines, und diese Vernunft an sich ist Nichts Getrenntes, Unterschiedenes, oder Unterscheidendes, sondern immer nur dasselbe Eine. Es kann also auf diesem höchsten Punkte des Seyns — an diesem, und für dieses „An sich„ kein Gesetz der Getrenntheit (in Subjektives und Objektives) sondern nur der Ungetrennheit, Ununterschiedenheit — der Einerleyheit geben. Wollte man auch mit Gewalt so ein Gesetz der Getrenntheit auf diesem obersten Standpunkte annehmen, so wäre es wenigstens kein Gesetz für die Vernunft an sich mehr; denn diese hienge ja als ein Ungetrenntes auf keiner Seite damit zusammen. Nun ist aber da außer der Vernunft an sich Nichts, also wäre es alsdann ein Gesetz für das Nichts, d. i. es wäre — kein Gesetz. Es kann daher auf diesem obersten Standpunkte nur das Gesetz der Einerleyheit gelten. Da nun dieser Standpunkt der einzig wahre, da er der einzige ist, der das „An sich„ zeigt, so ist **dieser Satz der Einerleyheit auch die einzige Wahrheit an sich, die einzige ewige Wahrheit.**

5.

Durch diesen Satz nun wird, wie es sehr deutlich einleuchtet, ein einziges Seyn gesetzt, nähmlich das der Einerleyheit allein, und diese Einerleyheit allein wird, wie ebenfalls einleuchtend ist, im strengsten Sinne als Einerleyheit, d. i.

mit



mit gänzlicher Unabhängigkeit von irgend einem Subjektiven oder Objektiven gesetzt. Das heißt an sich ist — weder irgend ein Subjektives (ein Denkendes) noch irgend ein Objektives (ein Gedachtes), — — sondern ein Eines, in welchem diese beiden (das Subjektive, und Objektive) das Denkende und Gedachte nicht blos **zugleich**, sondern einander selbst gleich sind.

6.

So wie das Seyn dieser allumfassenden Einerleyheit das einzige unbedingte Seyn ist, so ist **auch das Erkennen derselben das einzige unbedingte Erkennen.** — Daß das Erkennen dieser — Ur-Einerleyheit unbedingt sey, ist von selbst einleuchtend. Die Wahrheit des Satzes „a = a„ ist ja nur durch sich selbst bedingt, ist ohne allen Zweifel an sich wahr. — Daß aber auch **nur** dieses Erkennen unbedingt sey, ist daraus klar, daß jedes andere wenigstens durch dieses bedingt ist. Alles andere ist erst alsdann wahr, wenn dieses Eine wahr ist.

7.

Die unbedingte Einerleyheit (absolute Identität) ist daher schlechthin vorhanden, und unser Wissen davon schlechthin gewiß. — Jene braucht ja zu ihrem Seyn — in aller Hinsicht — nichts als sich, die sich selbst dazu nie mangeln kann. — Sie ist **unmittelbar mit dem Satze „a = a„ gesetzt.** Und dieses, das Erkennen davon braucht außer sich

auch

auch nichts als sie, die ihre Gewißheit in sich selbst trägt, — braucht Nichts als sie, die mit ihm (dem Erkennen) unmittelbar da ist.

8.

Diese Einerleyheit nun ist — — die Vernunft selbst. Denn das höchste Gesetz der Vernunft ist, wie wir zuvor hörten, das Gesetz der Einerleyheit. Nun ist, wie ebenfalls zuvor bewiesen wurde, durch dieses Gesetz (diesen Satz) die Einerleyheit selbst als seyend (als vorhanden) gesetzt, und es ist, wie wieder aus dem Vorigen erhellt, das Seyn der Einerleyheit — Eines mit dem Wesen derselben. Es muß also auch die Vernunft mit der unbedingten Einerleyheit — Eins und Dasselbe, — muß diese Einerleyheit selbst seyn.

9.

Es ist also auch die Vernunft schlechthin vorhanden. Auch ihr Seyn ist unbedingt, ruht nur auf sich selbst, ist ein unabhängiges, wahres Seyn, ein Seyn an sich. Denn was von der unbedingten Einerleyheit gilt, das gilt nothwendig auch von der Vernunft, die in ihrem höchsten eigentlichsten Zustande nichts anders, als diese Einerleyheit selbst ist *).

10.

*) Ich hielt mich nur bey den Beweisen der vorgehenden Sätze — größtentheils etwas strenge an die eignen Worte Schellings, um bei ihrer Prüfung — mit einer Art von diplomatischer Genauigkeit verfahren zu können.



10.

Da nun Nichts außer der Vernunft, — und da die Vernunft die ursprüngliche Einerleyheit selbst ist, so ist auch Nichts außer dieser Einerleyheit — an sich wirklich. **Was also immer ist, ist an sich nur diese ursprüngliche Einerleyheit selbst.** Alles — ist nur — so oder anders geartete — Erscheinung dieser sich immer, und überall gleichen Einerleyheit. Im Grunde, oder an sich ist diese Erscheinung — als solche — Nichts, sondern nur als Einerleyheit — Etwas. **Diese Einerleyheit allein ist — ein „An sich„** (ein Wahres — ein Reeles) — Denken ist nicht als Denken, — Seyn nicht als das Entgegengesetzte vom Denken, also nicht als Seyn — etwas an sich. Beide sind nur als Einerley — ein solches „An sich„. In ihrer Trennung sind beide — für sich — Nichts.

11.

Folglich ist Nichts dem (wirklichen, wahren) **Seyn nach entstanden.** Das einzige wahre Seyn ist das — der Einerleyheit, und dieses ist unbedingt, unabhängig, ewig. Alles andere ist nur Erscheinung eines dem Denken entgegengesetzten Seyns, also kein wirk-

nen. Die Polemik ist ja mit der Diplomatik verwandt. — Bey den folgenden werde ich mich freyer zu bewegen — unterstehen. Daß dadurch einerseits nicht sehr viel verloren gehe, wird sich später zeigen. Daß aber anderseits — für die Geduld meiner Leser — gewonnen werde, zeigt sich, wie ich glaube, jetzt schon.



wirkliches, außer der Erscheinung vorhandenes, Seyn. — Alles, was ist, ist die Einerleyheit selbst, und diese ist über alle Zeiten, also über alles Entstehen erhaben. Was es außer dieser Einerleyheit noch zu seyn scheint, das scheint es nur, das ist es nicht.

12.

Eben so ist nichts an sich endlich; denn es ist ja Nichts an sich etwas anders, als die unbedingte Einerleyheit. Diese ist aber eben, weil sie unbedingt, also durch keine Bedingung beschränkt ist, unendlich. Es kann daher alle Endlichkeit — bloße Erscheinung seyn, und muß außer der Erscheinung, also an sich, mit der Unendlichkeit zusammen fallen, sich in Unendlichkeit ausdehnen. Unendlichkeit ist der einzige wahre Karakter alles Wirklichen.

13.

Es giebt eine ursprüngliche Erkenntniß der unbedingten Einerleyheit, und diese ist unmittelbar mit dem Satze a = a gesezt. — Es giebt, wie wir zuvor hörten, eine Erkenntniß dieser Einerleyheit überhaupt (sie ist die einzig unbedingte). — Da nun nichts außer der Einerleyheit ist, so muß diese Erkenntniß in ihr seyn. In ihr ist aber alles ursprünglich, es mag nun unmittelbar aus ihrem Wesen, oder aus ihrer Form kommen.

14. Nun



14.

Nun ist aber dieses Erkennen der unbedingten Einerleyheit eben wegen der Unbedingheit, Unbeschränkheit dieser letzten — selbst wieder mit ihr einerley. Man darf sich das Erkennen dieser Einerleyheit selbst — auch wieder nicht — als an sich — getrennt, oder verschieden — vorstellen. Wenn nun, wie wir zuvor hörten, alles, was ist, an sich nichts anders als die Einerleyheit selbst ist, — so ist ebenfalls alles, was ist, an sich nichts anders, als ein Erkennen dieser Einerleyheit. — Ueberall — ohne Ausnahme (in allen uns noch so getrennt scheinenden Reihen der Wesen) waltet die ewige Einheit, und das Vorstellen dieser Einheit *). — **Die Einheit selbst macht das Wesen (die Materie) von Allem, — das Vorstellen derselben die Form davon aus.**

15.

Eben wegen dieser Unzertrennlichkeit (oder vielmehr Einerleyheit) des Erkennens mit der Einerleyheit selbst ist **diese nothwendig nur unter der Form dieses Erkennens**, d. i. so wenig sie, weil sie schlechthin (unbedingt) ist, nicht seyn kann, eben so wenig kann sie ohne Selbsterkennen seyn, weil dieses Selbsterkennen, als mit ihr auch einerley, eben so schlechthin (oder unbedingt) ist.

16. Die

*) Man erinnere sich an Leibnitzens Monaden! Hier ist aber nur eine einzige unendliche Monade.

16.

Dieses Selbsterkennen der Einerleyheit ist alsdann auch nothwendig unendlich; denn es ist ja nichts anders, als sie selbst nur von einer andern Seite (von der — der Form) betrachtet. Nun ist aber sie selbst unendlich, also muß es auch ihr Erkennen seyn. — Oder: Sie erkennt sich selbst. Das Erkennen kann nicht kleiner seyn, als das Erkannte; sonst wäre es kein Erkennen desselben. Es muß daher so unendlich als dieses seyn, um es zu erschöpfen.

17.

Nun kann sich die unbedingte Einerleyheit nicht selbst erkennen, ohne sich selbst als Erkennendes und Erkanntes, d. i. als Subjekt und Objekt zu setzen. Und sie kann sich nicht selbst — unendlich erkennen, ohne sich selbst als unendlich Erkennendes, und unendlich Erkanntes, als unendliches Subjekt und Objekt zu setzen. Auf diese Art geht also aus der ursprünglichen unbedingten Einerleyheit eine abgeleitete unendliche Getrenntheit (Differenz)) hervor.

18.

Diese Getrenntheit (Differenz) des Erkennenden und Erkannten, des Subjektes und Objektes ist aber, wie man sieht, keine innere Getrenntheit — keine Getrenntheit der Art — oder Wesenheit, keine qualitative). Beide, das Erkennende und das Erkannte

 sind



sind ja an sich — Eins. — Sie ist nur eine äußere, — eine Getrenntheit des Grades, der Größe (eine quantitative). Das Erkennen kann hier und da hinter dem Erkannten zurückbleiben, — es nur mehr oder weniger erreichen *).

19.

Alle Getrenntheit (aller Unterschied, alle Differenz) ist daher nicht in der Einerleyheit, sondern nur außer ihr. Denn alle Getrenntheit betrifft, wie sich aus dem Vorhergehenden ergiebt, nicht ihr Seyn, sondern nur ihr Erscheinen, — also nicht sie selbst, sondern nur ihre Ansicht. Sie hört also nie auf, Eines zu seyn. Nur die Betrachtung von ihr hört auf, mit ihr übereinzustimmen.

20.

Die Ur-Einerleyheit ist so allumfassend, als allbedingend. Eben weil durch sie alles bedingt ist, wird von ihr auch alles umschlossen. Sie ist also nicht bloß unbedingte und allbedingende Einerleyheit,

*) Wo es dasselbe ganz erreicht, da fällt es mit demselben auch ganz in Eins zusammen, — da hört also alsdann auch jener äußere Unterschied auf, und die zum Schein getrennte Einheit ist wieder ganz hergestellt, — die zeitlich gestörte Ruhe ist wieder in ihre ewige Einheit zurückgetreten.

leyheit, sondern auch unbedingte und allumschliessende Ganzheit, oder (da dieser Ausdruck noch gar zu ungewöhnlich ist) unbedingte und allumschliessende Totalität.

21.

Dasjenige nun, was außerhalb der Totalität (Ganzheit) ist, das ist nur ein einzelnes beziehungsweises Seyn — ein Ding. Was nähmlich außerhalb der Totalität ist, ist als solches nur ein Theil, nicht das Ganze, — erscheint daher in dieser Rücksicht als ein vom Ganzen in so ferne Getrenntes, daß es zwar noch in Verbindung mit diesem, aber doch auch eigenthümlich für sich vorhanden ist. Es erscheint daher als ein einzelnes, abgesondertes Seyn, als ein Wesen — Ding — für sich.

22.

Es giebt daher kein einzelnes Seyn, oder einzelnes Ding an sich. Jedes solche einzelne Seyn oder Ding ist, als solches, bloße Erscheinung, ist daher als solches außer der Einerleyheit, folglich außer dem einzigen und eigentlichen „An sich."

23.

Der Grad-Unterschied (die quantitative Differenz) hat auf diese Art nur in dem einzel-



nen Seyn, nicht in dem unbedingten Ganzen (in der Totalität) Statt. Es kann nur das einzelne Seyn — größer oder kleiner seyn. Das Ganze (die Totalität) kann nur ganz (nur wieder Totalität) seyn. Aller Unterschied kann nur in der Erscheinung vorkommen. Im „An sich" waltet nur Einheit, reine, in aller Hinsicht ungetrübte Einheit. Im Reiche der Erscheinung befindet sich aber bloß das einzelne Seyn, — das Ding. Die Ganzheit — liegt über alle Erscheinung hinaus.

24.

Wenn es daher dem einzelnen Seyn, dem Dinge, — als solchem — wesentlich ist, von einem andern einzelnen Seyn, oder Dinge, — dem Grade nach unterschieden zu seyn, so ist es der unbedingten Einerleyheit eben so wesentlich, dem Grade nach in aller Hinsicht ununterschieden zu seyn. — Die Einerleyheit ist ja als solche das gerade Gegentheil des einzelnen Seyns, oder Dinges als solchen. Besteht also der Karakter von diesem in einer Gradunterschiedenheit, (quantitativen Differenz) so besteht der Karakter von jener in einer Grad-Ununterschiedenheit (quantitativen Indifferenz) d. i.: In der unbedingten Einerleyheit sind die Subjektivität (das Denken) und die Objektivität (das Seyn) nicht nur der Beschaffenheit, sondern auch dem Grade nach — also ganz und gar nicht verschieden. Außer ihr erreicht das Eine —

das

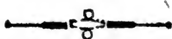
das Andere nur mehr oder weniger. In ihr erreicht jedes das Andere ganz, denn es ist ja dieses Andere selbst.

25.

Die Dinge, welche uns als verschieden erscheinen, sind daher nicht wirklich verschieden, sondern wirklich Eins. Alle Verschiedenheit — ohne Ausnahme — ist bloße Erscheinung, — bis auf den Grund nichts als Erscheinung, — bloße Durch und Durch Erscheinung. Es liegt ihr überall Nichts verschiedenes, sondern eine bloße, sich immer gleiche, Einheit unter. Nicht etwa — uns unbekannte, aber doch an sich unterschiedene Wesen, sondern die uns unmittelbar bekannte ewige Einerleyheit (Identität) macht die Grundlage aus, und alle die mannigfaltigen Wesen sind bloße Spiele der Erscheinung.

26.

Sind nun keine wirklich verschiedenen Dinge an sich, so ist auch kein Universum, als ein Inbegriff solcher Dinge, an sich. Es ist dieses nothwendig nur wie jene — als Einerleyheit — an sich. Ja! diese ewige, einzig wahre (reele) Einerleyheit ist das Universum selbst, und nicht bloß die Ursache desselben. Wenn also gesagt wird: „das ganze Universum geht aus der Einerleyheit hervor,“ so ist das nicht so zu verstehen, als träte es aus



ihr heraus, so daß es sich davon lostrennte, und von einem Nichtseyn zu einem eigenen abgesonderten Daseyn gelangte, sondern es ist nur so zu nehmen, daß die Einerleyheit, in so fern sie der Betrachtung unterworfen wird, als Universum erscheint. Es giebt ja nur ein einziges wahres und ewiges Seyn. Alles außer diesem ist nur Schein. Es giebt kein Entstehen. Aller Ursprung ist nur ein Schein-Ursprung.

27.

Folglich ist auch das Universum so ewig, als die ewige Einerleyheit, mit der es Eins ist. Alle Trennung ist so ewig, als die Einheit, alle Endlichkeit so ewig, als die Unendlichkeit, alle Unvollkommenheit so ewig, als die Vollkommenheit. Es ist an sich alles nur Eines, und dieses Eine ist zeitlos.

28.

Da nun die unbedingte Einerleyheit nicht nur das ganze Universum, sondern (wie früher gezeigt wurde) auch jedes einzelne Ding — an sich betrachtet, — also auch jeder Theil des Universums ist, so ist **jeder solche Theil — dem Wesen nach — jedem andern gleich.** — Die unbedingte Einerleyheit ist sich ja immer, und überall — in ihrem Wesen — selbst gleich.

29. Ist

29.

Ist also eines unvergänglich, so ist auch Alles unvergänglich. Alles ist an sich Eines. Es kann daher Nichts seinem Seyn nach vernichtet werden; denn es kann es das Eine nicht, das in allem Verschiedenen vorkommt, und dieses Verschiedene selbst ist. Alle Vernichtung betrifft, wie aller Ursprung, nur die Erscheinung, welche vergehen kann, nicht das Seyn, das ewig ist.

30.

Uebrigens hat aber Nichts Einzelnes den Grund seines Daseyns in sich selbst. Es ist ja selbst — Nichts. Es ist selbst nur Erscheinung. Hätte es also den Grund seines Daseyns in sich, so hätte es ihn — in Nichts. Die Erscheinung wäre Quelle der Erscheinung, — da doch diese Quelle nur — das Erscheinende seyn kann.

31.

Das einzelne Seyn ist also abhängig, und zwar nicht nur vom einzig wahren Ur-Seyn (von dem der Einerleyheit) sondern immer auch noch von einem andern einzelnen Seyn. Es muß nähmlich nicht bloß von der ursprünglichen Einerleyheit hervorgebracht, sondern auch noch von irgend einer gegenüberstehenden Verschiedenheit in seinem



nem Zustande bestimmt werden. Es ist ja gerade dadurch erst ein einzelnes Seyn, daß es aus der ersten ursprünglichen Einheit heraustritt, und sich einem Gegensatze gegenüberstellt.

32.

Das einzelne Seyn ist daher, wie wir sehen, kein unbegränztes, und kein unabhängiges Seyn, und dieses deßwegen, weil es ein von andern — zwar nicht dem Wesen, aber dem Grade nach — Verschiedenes ist. Wir sind also nun bey dem vollständigen Grunde der Endlichkeit. Er ist — die Gradunterschiedenheit (die quantitative Differenz) des Subjektiven, und Objektiven (des Denkenden und Gedachten). Wir sind also auch bey dem vollständigen Grunde der Unendlichkeit. — Dieser ist die Grad-Ununterschiedenheit (quantitative Indifferenz) alles Subjektiven, und Objektiven (alles Denkenden, und Gedachten.

33.

Jedes einzelne Seyn (jedes Ding) ist auf diese Art nur eine bestimmte Form des einzig wahren Seyns — der unbedingten Einerleyheit, d. i. diese Einerleyheit erscheint jetzt als dieses, jetzt als ein anders Ding. Die verschiedenen Dinge sind die verschiedenen Gestalten, unter welchen sie sich äußert. Sie sind aber nicht ihr Seyn selbst. Denn dieses hat nur in dem Ganzen (in der Totalität) Statt.

34. Die

34.

Die unbedingte Einerleyheit ist daher in allen Graden (Stufen, Würden, Potenzen) — — und nur in allen zusammengenommen — vorhanden. Sie ist in jedem Dinge, oder vielmehr sie ist selbst jedes Ding. Sie ist also unter allen Formen, und nur unter allen (ohne Uebergehung einer einzigen) wirklich. Denn sie ist erst im Ganzen wirklich. Sie erscheint deßwegen sowohl auf der niedrigsten Stufe als auf jeder der mittleren, und auf der höchsten, — aber erst auf allen zusammen ist sie in ihrem eigentlichen ganzen Seyn.

35.

Alle diese Grade, auf welchen die Einerleyheit erscheint, sind unbedingt gleichzeitig. Sie kann nur unter der Bedingung dieser Gradunterscheidung erscheinen. Ohne dieselbe erschiene sie nicht, sondern sie wäre nur. Zur Erscheinung ist Entgegensetzung, d. i. Unterscheidung wesentlich. Die Entgegengesetzten müssen sich aber eben, um entgegengesetzt zu seyn, gleichzeitig seyn.

36.

Die Entgegensetzungen von Subjektivität, und Objektivität (von Denken und Seyn) können also nicht als Nacheinander — d. i. in verschiedenen Zeiten entgegengesetzt, sondern als Nebeneinander, aber



aber in verschiedenen Richtungen entgegengesetzt gedacht werden. Es geht nicht die eine der andern vor, wie der Grund — der Folge. Sie sind beyde zu derselben Zeit, aber indeß die eine dahin gerichtet ist, ist es die andere nach dem geraden Gegentheile. Ihre Unterscheidung besteht nicht in einem gegenseitigen Verdrängen, sondern in einem gegenseitigen Ueberwiegen. Eine Unterscheidung muß seyn, sonst wäre die Einerleyheit außer aller Erscheinung. Und diese Unterscheidung muß gleichzeitig seyn. Sie muß also in einem Uebergewichte (in einem Ueberwiegen) bestehen. Es muß entweder die Subjektivität (das Denken, das Vorstellen) oder die Objektivität (das Gedacht werden, das Seyn) vordringen. Das einzelne, dadurch entstehende, Seyn oder Ding, muß entweder ein Denkendes, oder Vorstellendes (ein Geist, eine Seele, ein Gemüth) oder ein Gedachtes — oder Vorgestelltes (eine Sache, ein Körper, eine Materie) seyn.

37.

Dringt also die Objektivität (das Gedacht werden, das Seyn) vor, wird nähmlich das Seyn — das Ueberwiegende, und bleibt das Denken — (die Subjektivität) zurück, unterliegt das Denken, oder Vorstellen, so erscheint die Einerleyheit als Materie. **Die Materie ist daher die eine Beziehungsweise Ganzheit (Totalität)** Sie ist die ganze Objektivität, das ganze Seyn als ein dem Vorstellen Entgegenste-

genstehendes. Sie ist das ganze — „Vorgestellt werden.“

38.

Nun muß aber die Objektivität oder das Seyn zuerst vordringen. Die Subjektivität, oder das Vorstellen kann sich erst allmählig über das Seyn erheben; denn wir befinden uns hier auf dem Felde der Erscheinungswelt, wo das Gesetz von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung gilt. Es muß also da zuvor ein Vorzustellendes seyn, ehe ein Vorstellen desselben seyn kann. **Die Materie — (als ganze Objektivität) ist daher das erste in der Erscheinung Vorhandene** (das primum existens).

39.

Nun erscheint die unbedingte Einerleyheit zuerst — ihrem Wesen nach als Kraft; denn sie ist nun Grund eines Hervorbringens, Grund eines Wirklichen, einer Realität. — **In dem eben angeführten Ersten aller Erscheinung** (in dem primum existens) **insbesondere erscheint sie — als Schwerkraft.** Es ist also die Schwerkraft mittelbar der Grund aller Wirklichkeit (aller Realität) — und **die Materie ist im Ganzen als ein unendlicher Magnet (Totalmagnet) anzusehen, woraus folgt,** daß der Magnetism das Bedingende aller Gestaltungen (Veränderungen) ist u. s. f.

*) Auf



*) Auf diese Art ergeben sich alsdann, wie sich nun von selbst errathen läßt, alle übrigen — die Körperwelt bauenden (konstruirenden) Sätze, die wir aber hier, wo wir nur den Grund (nur die Philosophie) prüfen wollen, übergehen. Es ergeben sich z. B. Sätze, wie folgende: alle Materie ist ursprünglich flüßig. — Aller Unterschied der Körper ist nur durch die Stelle gemacht, welche sie in dem Total-Magnet einnehmen. — In dem Total-Magnet muß der empirische (derjenige Körper in der Erfahrung, der bisher schon Magnet hieß) als der Indifferenzpunkt aller Körper betrachtet werden. — Alle Körper sind potentialiter (der Möglichkeit nach) in dem Eisen enthalten — u. s. f. — — — — Es ergeben sich ferner auch andere Sätze, welche wenigstens zum Theil auch zum Bau (zur Konstruirung) der Geisterwelt dienen, z. B. in der Materie sind — wenigstens der Möglichkeit nach — alle Grade (Stufen, Potenzen) auf welchen die Einerleyheit erscheinen kann, enthalten. — Das ideele (vorstellende) Prinzip ist unbegränzbar (denn es ist das Begränzende, — wodurch alles Uebrige erst begränzt wird). — Das Licht ist ein inneres, die Schwere ein äußeres Anschaun der Natur — u. s. f. Wir können aber auch diese Sätze übergehen, da wir es, wie gesagt, nur mit der Prüfung des Grundes zu thun haben, und nun aus der bloßen Aehnlichkeit mit der Konstruirung der Körperwelt — für die — der geistigen wenigstens schon dieses wissen, daß, wenn anstatt der Objektivität (oder dem Seyn) — die Subjektivität (oder das Denken, Vorstellen) vordringt, auch anstatt der Materie — etwas anders, nähmlich ein Vorstellendes, oder dasjenige entstehen müsse, was man Geist, Seele, Gemüth, Bewußtseyn, Ich, Ichheit u. dgl. nennt.

Wir

* * *

Wir übersehen nun die ganze Grundlage des neuen Gebäudes. Sie ist — kurz, und in einer andern Sprache — folgende.

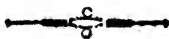
Es giebt an sich nur Eines. Dieses Eine ist ein **Eines im höchsten Sinne, ungetrübt von allem Gegensatze ohne Ausnahme.** In ihm vereinigt sich Alles; denn Alles ist (an sich) — Nichts anders, als dieses Eine selbst. Alles ist in ihm — nicht bloß zugleich, sondern ganz gleich.

Dieses Eine nun ist — die Vernunft, aber nur die Vernunft an sich, — die noch ungetrennte, die noch durch keinen Gegensatz getrübte Vernunft.

Es ist also an sich keine Mannigfaltigkeit. Alle Mannigfaltigkeit ist an sich Einheit. Diese wird erst, und bloß in der Erscheinung zur Mannigfaltigkeit. — Es ist an sich Nichts von der Vernunft verschiedenes, keine Nichtvernunft, oder Vernunftlosigkeit (keine Unvernunft). Alles von der Vernunft Verschiedene, alle Nichtvernunft oder Vernunftlosigkeit ist an sich auch Vernunft. Diese wird erst, und bloß in der Erscheinung zu einem sich selbst Entgegengesetzten.

Dieses Erscheinen, dieses sich selbst Entgegensetzen entsteht erst, und bloß durch das sich selbst Erkennen. Dadurch theilt sich nähmlich die Vernunft

selbst



selbst in eine erkennende (subjektive) und in eine erkannte (objektive) Vernunft. Verfolgt man sie nun bey der Betrachtung — auf ihrer objektiven Linie (als erkannte Vernunft) so erhält man sie — **als Natur.** Verfolgt man sie auf der subjektiven (als erkennende Vernunft) so erhält man sie — **als Ichheit.** An sich aber ist es, wie man sieht, immer die eine, und selbe Vernunft (nur von zwey Seiten — von zwey verschiedenen Polen — angesehen) welche jetzt als Körperwelt, oder Natur im gewöhnlichen Sinne (also z. B. als Baum, als Blume, als Wasser u. s. f.) — ein anders Mahl als Geisterwelt, oder Reich von Vernunftwesen (also z. B. als Sokrates, als Franklin, als Kant u. s. f.) erscheint. Aller Unterschied, der Statt hat, betrifft nur den Grad, nicht die Art. Die Natur, und die Ichheit sind nicht in ihrer innern Beschaffenheit, sondern nur in ihrer äußern Entwicklung verschieden. Es ist dieselbe Kraft, welche sich in der Natur bloß als Schwere, und in der Ichheit als Tugend äußert. Der Möglichkeit nach (potentialiter) liegt auch in der Natur — Bewußtseyn. Die tiefste Finsterniß ist an sich dem höchsten Lichte gleich. Der Stein ist nur zu wenig entwickelt, um ein Newton zu seyn. Sieht man von dem Gradunterschiede ab, so ist der eine, was der andere ist.

Die Vernunft ist daher die einzige, Allem zum Grunde liegende, Zauberwurzel, woraus das ganze Universum d. i. alle Natur, und alle Ichheit, — als

ein

ein gränzenloses, mit zahllosen Gestalten täuschendes Gesicht aufsteigt, an dem Nichts, als sie, die Zauberinn, wahr ist. — Zur Einsicht in dieses geheimnißvolle Spiel ihrer eignen Regungen kommt sie nur durch Erhebung zur Einsicht in ihre eigne ursprüngliche Beschaffenheit. Sie, die Schöpferinn von Allem, muß sich zuerst die Idee von sich selbst — in ihrem innersten Zustande (in welchem sie sich vor aller Schöpfung befindet) schaffen, um sich so recht innig selbst anzuschauen. Alsdann erst muß sie aus dieser Idee von sich — durch fortgesetzte Schöpfung (die sich von der vorigen freyen dadurch unterscheidet, daß sie — durch die Denkgesetze — gebunden ist) — das Universum heraus entwickeln (konstruiren). Sie soll also nicht auf ein schon Hervorgebrachtes bloß **reflektiren** (auf dem Reflexionspunkte stehen bleiben) sondern sich zum **Anschaun ihrer selbst vor allem Hervorbringen** (auf den Indifferenzpunkt) erheben, und sich in diesem Hervorbringen Schritt vor Schritt selbst beobachten, (sich, wie gesagt, das ganze Universum — selbst zusammensetzen, konstruiren). Das erste thut sie bloß als Verstand, als welcher sie nur ein schon in der Erscheinung, d. i. in der Täuschung vorhandenes **denken**, aber Nichts zum Vorhanden seyn erst herschaffen, Nichts im einzigen wahren Seyn anschauen, folglich nur wieder selbst getäuscht werden kann. Erst, wenn sie das Zweyte thut, sieht sie sich selbst, die allein wahre, — und sieht sie — auch an den Erscheinungen (Täuschungen) ihr eigenes Hervorbringen, also

auch



auch an diesen das an denselben allein Wahre. Sie soll daher hier auf dem philosophischen Felde etwas Aehnliches von dem thun, was sie auf dem mathematischen thut. Sie soll sich die Gegenstände, die sie durchforschen will, erst zusammensetzen (konstruiren). — — Wie sie in diesem Falle die Dreyecke, Kreise, u. d. gl. deren Eigenheiten sie bestimmen will, erst durch sich entstehen läßt, so soll sie auch hier die Körper, Geister, u. s. f. deren Beschaffenheiten sie angeben will, erst durch sich entstehen lassen. Sie hat zwar hier auch noch Mehrers, als dort zu thun. Dort (auf dem mathematischen Boden) ist ihr nähmlich der Grundstoff, aus dem sie alles entstehen lassen kann — der Raum — schon gegeben. Hier muß sie sich erst die Idee von sich selbst — **die Idee der unbedingten Einerleyheit**, aus der alles entwickelt werden kann, — schaffen. Die Entwicklung selbst muß sie alsdann hier durch das Denken, — wie dort durch das Anschauen, vornehmen.

Bisher versah man es also darin, daß man die Vernunft immer nur als Raisonirvermögen, und nicht in ihrer innersten eigentlichsten Beschaffenheit, — als Vermögen, hervorzubringen, — zu setzen, — zu schaffen — gebrauchte. Man gebrauchte sie nur als Verstand, und als dieser kann sie nur täuschen, und nur getäuscht werden. Alles Denken (das Einzige, was es in dieser Eigenschaft kann) ist nur ein Ordnen, Trennen, und Verbinden von Erscheinungen,

nungen, d. i. von Täuschungen, die an sich das nicht sind, was sie scheinen. Man befand sich mit ihr auf diese Art immer nur erst auf der Höhe der Ansicht der Erscheinung — vielleicht zwar aller Erscheinung überhaupt (aller Endlichkeit überhaupt) — aber dann doch nur — einer Erscheinung, — und — — das „An sich" erblickte man noch nicht. — — Man muß die Vernunft — nicht bloß als Ordnendes — also nicht bloß als Denkendes, sondern als Schaffendes, also als intellektuel Anschauendes, d. i. als **Vernunft** gebrauchen, um sich über alles bloß Gegebene zu erheben, und — das „An sich" zu erblicken. Man muß, um alles Entstandene, alle Erscheinung zu begreifen, über alles Entstehen hinaufsteigen, — und alles aus dem Unentstandenen erst — — entstehen lassen. Man muß das ganze wirkliche Universum — also alles erscheinende Seyn — sammt allen seinen erscheinenden Formen vernichten, und sich ein neues ideeles Universum schaffen, zum einzigen wahren ideelen Seyn, und der mit demselben einigen (identischen) Form emporsteigen. Will man zum erklärenden Gleichnisse der Träume zurückkehren? Welche Theorie der Träume wäre auch auf dem höchsten (aber doch noch bloßen) **Traum-Betrachtungspunkte** möglich? Man muß sich, um zur wahren Ansicht des Traums zu gelangen, von demselben zum höhern Bewußtseyn des **Wachens** erheben. Eben so muß man zur wahren Ansicht dieses wachenden Lebens sich über den höchsten **Betrachtungspunkt** dieses **endlichen Lebens** erheben, muß zum **unendlichen** Bewußtseyn erwachen.

VIII.

Vorläufige Bedenklichkeiten.

Generalzweifel (Nro. 1.)

Ist nach der Lehre der neuen Schule ein Beweisen möglich?

Daß ein solcher Ideengang näher untersucht zu werden braucht, ehe er gebilligt, oder verworfen wird, ist sehr begreiflich. Viele seiner Theile sind so neu, und dabey so fein angelegt, daß nur nach sehr genauer Prüfung etwas über sie entschieden werden kann. Ehe wir uns aber mit dieser Prüfung einzelner Gründe befassen, wollen wir zuvor einige prüfende Blicke auf das Ganze überhaupt werfen.

Nach der Lehre der neuen Schule sind wahre und falsche Sätze an sich nicht verschieden. Sie sind beyde nur in äußerer Hinsicht, und von einem gewissen niedern Standpunkte angesehen, verschieden geartete Ausdrücke des einzigen ewig und unendlich Wah-

ren.

ren. Innerlich, und von dem höchsten Standpunkte aus betrachtet — sind sie sich ganz gleich, da sind sie Eins. Was wir nähmlich auf der gewöhnlichen Stufe unsers bloßen Denkens — Wahrheit, oder Irrthum nennen, ist nicht Wahrheit oder Irrthum selbst, sondern nur so oder anders beschaffene Erscheinung der einzigen über alles Denken erhabnen, dem bloßen Anschauen zugänglichen — ewigen, und unendlichen Wahrheit. — Es ist dieses eine nothwendige, und unmittelbare Folge des eigenthümlichen Urgrundsatzes der neuen Schule, vermöge dessen auf dem höchsten und daher einzig richtigen Standpunkte — **Alles** (im strengsten Sinne) **an sich Eins** ist. Wie könnte diese — allen Gegensatz schlechterdings ausschließende Einerleyheit — bey einer Zweyerleyheit von Wahrheit, und Irrthum noch bestehen? Damit man aber ja — diese bey aller ihrer Unmittelbarkeit doch noch sehr schreiende Folge zu ziehen nicht vergesse, hat sie Schelling selbst gezogen, und der Welt — in seinem Bruno vorgelegt. Er hat da — selbst das große Wort gesprochen, das ungeachtet der deutlichen Auffoderung der vorgehenden Prämisse — vielleicht sonst doch kaum Jemand zu sprechen gewagt haben würde. — — „Daß einer — (heißt es da auf „den Seiten 12—13 — 14) etwas durchaus verkehrtes, „und keine andere, als falsche Sätze vorbringt, ist we„der Verkehrtheit, noch Irrthum. Jeder, der eine „durch seinen Irrthum, der andere durch die Unvollkom„menheit seines Werkes drückt die höchste Wahrheit, „und höchste Vollkommenheit des Ganzen aus, und be-



„stätigt durch sein Beyspiel, daß in der Natur keine „Lüge möglich sey. Alle Unvollkommenheit findet nur „in derjenigen Ansicht Statt, für welche das Gesetz „der Ursache und Wirkung selbst Prinzip ist, nicht „für die höhere, die, da sie keinen Anfang des End„lichen zugiebt, auch das Unvollkommene als Vollkom„menheit setzt." — Nun! das heißt doch bestimmt genug erklärt, daß dasjenige, was bisher Wahrheit und Irrthum hieß, und auf dem menschlichen Standpunkte immer so heißen wird, nur zweyerley Ausdrücke für die neue — übermenschliche, und einzige Wahrheit sey, — daß also an sich die Wahrheit gleich dem Irrthume, oder der Irrthum gleich der Wahrheit sey.

Nun ist zwar (ebenfalls nach dieser Schule) — auch diese übermenschliche — unendliche, also eigentliche und einzige Wahrheit — dem Menschen noch erreichbar, aber nicht durch Denken, sondern nur durch Anschauen. Die Schule unterscheidet nähmlich, wie wir hörten, Verstand, und Vernunft auf eine — natürlich — wieder sehr eigne Art. Sie setzt dieselben einander ganz entgegen. Der Verstand kann nur beschränken, also nur einseitig, nur theilweise darstellen, was ihm unbeschränkt, ganz gegeben wird. Das heißt, er kann nur denken, folglich nur irren. Er ist die Geburtsstätte von Irrthümern, von bloßen Irrthümern. Denken ist bloßes Träumen. — Die Vernunft entgegen kann — setzen, hervorbringen, schaffen, kann dieses unendlich, ganz (im vollsten Sinne

des

des Worts) und kann eben dieses unmittelbar aus sich geschaffene Unendliche auch unmittelbar durch sich anschauen. Das heißt, die Vernunft allein kann ein Wahres aufweisen, denn sie kann es sich selbst erschaffen. Sie ist die Geburtsstätte und zugleich die Werkstätte der Wahrheit, und nur sie ist es. Nur ihr Anschauen ist ein Wachen.

Die neue Schule erklärt daher — in Rücksicht dieser höchsten — (und dadurch nach ihr einzigen) Wahrheit — — selbst die Logik für eine Chimäre. Was soll auch die Logik da noch zu thun haben, wo das Denken nichts mehr zu thun hat? Wie soll die Logik — auch nur ein negativer Maßstab der Wahrheit mehr seyn können, da ihr einziges Geschäft in Anordnung des Begreifens, Urtheilens, Schließens, also in Organisirung des Irrthums besteht? Muß sie nicht vielmehr für die allgemeine wissenschaftliche Begründerinn der Unwahrheit erklärt werden? Es muß ja alles gerade in dem Maße an sich unrichtig seyn, als es logisch richtig ist. Sie, die Tochter des Verstandes, soll nicht im Argen liegen, da er, der Vater, so durch und durch böse ist?

Nun! Wie steht es — bey diesen Grundwahrheiten — um das Beweisen? — —. Womit will man seine Beweise führen? Mit lauter wahren Sätzen? Dann muß aber nur etwas solches daraus gefolgert werden, daß dasselbe auch aus lauter falschen Sätzen gefolgert werden könnte. Die einen gel-

ten



ten ja an sich so viel, als die andern, und aus an sich gleichem muß immer wieder ein an sich Gleiches folgen, und dieses eine „An sich" will man. — — Oder hat man im Sinne, die Beweise durch lauter falsche Sätze zu führen? Aber aus Falschem folgt, wenn ich folgerecht schließe, nur Falsches, — und wenn ich willkührlich verfahre — Alles, was ich **will**. Wie erhalte ich hier die Folge, die ich erhalten soll? — — Oder will man endlich wahre, und falsche Sätze unbekümmert — untereinander mischen? So gar willkührlich werfen aber nicht ein Mahl die Adepten die Elemente des künftigen Steins der Weisen in ihre Schmelztiegel zusammen. Und doch! Warum soll man sich hier geniren, da ja das Gold der unendlichen Wahrheit in dem endlichen **Irrthume** so gut, als in der endlichen **Wahrheit** liegt?

Weiter! — Beweisen ist doch ein Begreifen, Urtheilen, und Schließen — ist ein Denken, und alles dieses ist — — ein immerwährendes Irren. Muß denn auf diese Art nicht gerade dasjenige das Allerirrigste seyn, was das **am strengsten Bewiesene** ist? Der Beweis faßt einen Begriff auf. Er fängt also schon bey einem Irrthume an *). Nun macht er ein Urtheil. Er thut also zu dem ersten Irrthume noch einen zweyten hinzu. Jetzt häuft er im Schließen

*) Nur Ideen, oder unendliche Begriffe, wenn man sie so nennen will, sind wahr. Eigentlich nur Eine Idee — die der absoluten Identität — ist wahr.

ßen Urtheile auf Urtheile. Er häuft also Irrthümer auf Irrthümer. Und dadurch soll man zur Wahrheit kommen? Ist das „errando discimus" so zu verstehen? — Freylich! auch der ganz ausgesponnene Irrthum (der ganz bis an sein Ende hinaus organisirte Unsinn) führt — — zur Wahrheit. Allein diejenige Wahrheit, die aus einem solchen vollendeten Inbegriffe von irrigen Beweisen (aus einem solchen vollendeten Systeme von Unnsinn) folgt, ist alsdann die gerade entgegengesetzte von derjenigen, die man folgern wollte. Würde Schelling mit einer Anwendung dieser Regel auf das System seiner Beweise zufrieden seyn?

Endlich! — Wenn es erlaubt ist, sich den Beweis personificirt vorzustellen, so muß man nothwendig eines seiner Beine — logischer Natur seyn lassen. Man hat freylich bey den Beweisen auch noch andere Rücksichten zu nehmen, als diese, daß man sich nicht selbst widerspreche u. d. gl. Aber vor Allem, und als Bedingniß ohne die nicht hat man doch diese — zu nehmen. Wie aber? Wenn die Logik selbst — an sich nur eine Chimäre ist, warum soll ich ihre Gesetze respektiren? Sie kann mir ja zur Auffindung des „An sich", das ich suche, gar nicht dienen. Sie kann mich daran vielmehr nur hindern, — Sie, die Organisirerinn des Irrthums! Sie kann mich nur in ihren Geweben verstricken, daß ich erst nach langer Anstrengung, mich von ihren endlichen Umgebungen zu befreyen, loskommen kann in das Unendliche, das



ihr Tod ist. — Der Beweis kann mir also höchstens alsdann zu einem Wegweiser in das Land der Wahrheit dienen, wenn ich sein logisches Bein zerschmettere. Allein, wenn ich mir dieses erlaube, so muß ich ihm dafür eine Krücke, oder — — Flügel geben, und dann komme ich im ersten Falle nicht gehörig von der Stelle, und über manchen Pfad gar nicht hinüber, — und im zweyten schwebe ich mit ihm zwar in Lüften, muß mich damit aber auch begnügen, — und das übrige dem Luftstrome überlassen. — Oder wie fange ich es denn an, daß ich z. B. nicht auf den Eispol des offenbarsten Widerspruches hingetrieben werde, wenn mich der Sturm dahin ergreift?

Man erklärt aber den Beweis vielleicht nur für eine Leiter, die bloß zum Aufsteigen nach dem höchsten, und einzigen Leben dient, ohne selbst lebendig zu seyn, und die man daher sogleich entbehren kann, so bald man sie ein Mahl gebraucht hat, und auf ihr da angekommen ist, wo man ferner nicht mehr steigt, sondern nur fliegt. Allein gelten nicht auch in diesem Falle alle vorigen Einwendungen? Doch! wir wollen sogar zugeben, man könne auf diese Art doch richtig und gewiß hinaufkommen — auf die oberste Spitze unsers gesammten Wissens und Seyns, — ist man dann schon am Ende? Soll man sich denn ewig nur da oben aufhalten? Soll man nicht auch wieder herab zu neuen Ansichten des Untern — vom neuen obern Gesichtspunkte? Wie gelangt man

aber

aber richtig und gewiß herab, wenn nicht durch Beweise, durch strenge Beweise? Allein können diese nun mehr werth seyn, als im vorigen Falle, da jetzt das, wodurch sie unmöglich werden (und was zuvor erst auszumitteln war) entschieden ist?

Wer daher das einzige Folgerechte, das in dieser Schule möglich ist, thun will, der thut Verzicht auf alles **Beweisen**, und schränkt sich bloß auf das **Behaupten** allein ein, — er müßte sich denn nur einige Fälle zu einigen manches Mahl beliebigen Spielen mit Begriffen vorbehalten wollen. Was soll man denn da mit **Urtheilen**, und besonders nur mit richtigen Urtheilen (wie sie der Beweis verlangt), was soll man mit diesen — da, wo in Rücksicht des einzigen **Wahren** an sich nur Anschauungen, — und in Rücksicht des abgeleiteten scheinbar Wahren — Irrthümer so gut wie Wahrheiten entscheiden? Zu was eine Reihe von Gründen, da nur ein einziger Grund — an sich — wahr ist? Zu was eine Reihe von Gründen, da sie nothwendig nur eine Reihe von Gedanken, folglich eine Reihe von Verkehrtheiten seyn muß? Will man sich dem Wahren dadurch nähern, daß man sich davon entfernt? Will man das Unendliche, das der Grund alles Uebrigen ist, durch das Endliche, das erst daraus hervorgeht, den Grund durch die Folge begründen? Oder — zwar nicht begründen; aber die Begründung aufzeigen — erweisen? — Das heißt aber dann wieder nur — das Eine Wahre (das Unbe-

schränkte)



schränkte) durch das viele Falsche (das Beschränkte) erweisen?

Wahrlich! unter diesen Umständen kann die Philosophie nur als ein Inbegriff von Machtsprüchen auftreten. So wie sie es wagt, als ein System von Gründen und Folgen zu erscheinen, so wird sie zur Sophistik. Nur als ein Aggregat von Behauptungen hat sie Wahrheit. Als ein Gebäude von Schlüssen ist sie Schein und Trug. Eigentlich ist die eine höchste Behauptung (der ewigen und unbedingten) Einerleyheit — allein — Philosophie. Alles Uebrige ist schon nur Zierrathe.

Liegt nicht darin der eigentliche Grund der bekannten Gewaltsprache, welche die neue Schule spricht? — Es scheint. Sie will nähmlich nun ein Mahl sprechen. Zum Sprechen braucht man aber Sätze, — zum anhaltenden Sprechen — viele Sätze, und verschiedene (denn mit Menschen spricht man anders als mit Gott, dem man freylich dasselbe einige hundert Mahl unmittelbar nacheinander wiederholen darf) — hat man also zu einem anhaltenden Gespräche — nicht Gründe genug, so greift man — — **nach Schmähungen.**



Gene-

Generalzweifel (Nro. 2).

Welche Kraft enthält das an sich unkräftige Beweisen aus der neuen Wahrheitsquelle?

Die neue Schule erkennt diese Unzulänglichkeit alles Beweisens selbst sehr laut an. Sie zieht nicht nur überhaupt über alles Denken, als ein — der Wahrheit tödtliches Raisonniren, und deßwegen auch über allen Verstand, als den durch sein Denken — natürlichen Antipoden aller Wahrheit, und vorzüglich über alle **Aufklärung**, als die verderbliche Tochter eines so verderblichen Vaters sehr derb los. Sie erklärt sich auch noch bestimmter. Sie erklärt nähmlich ganz bestimmt, daß das gründliche Ableiten eines Satzes von dem andern, das Auflösen des Zusammengesetzten in seine einzelnen Bestandtheile, und das Berechnen des Beytrags jedes Einzelnen zur Zusammenwirkung des Ganzen, ein unnützes, ja schädliches, alles Reele tödtende Grübeln sey. Sie erklärt ganz bestimmt, daß man sich dem Wahren nur in dem Maße nähere, als man sich von dem bloßen

Be-



Begreifen, Urtheilen und Schließen, d. i. von dem fatalen Denken entferne. Sie erklärt ganz bestimmt, daß man sich, um den Gipfel des Wahren zu erreichen, der Mystik in die Arme werfen, folglich von den Armen des Beweises losreißen müsse.

Indeß kann sie sich doch selbst nicht aller Beweise entschlagen. Sie muß doch selbst diejenigen Wege, die sie in so vieler Rücksicht für Irrwege erkläret, als Wege zur Wahrheit benützen. Sie beweist deßwegen selbst auch. Allein es scheint, sie glaube, ihren Beweisen eine eigenthümliche beweisende Kraft mittheilen zu können, indem sie dieselben auf einen eignen gewaltigern Stamm pfropft. Man könnte nun freylich dagegen einwenden, ob denn der Stamm Wunder thun, und — an sich ganz dürre — Aeste — — wieder beleben, ja ihnen sogar eine ganz entgegengesetzte Natur mittheilen könne. Doch! wir wollen annehmen, das — an sich zum ewigen Irrthum verurtheilte — Denken könne dann doch durch irgend ein Mirakel von seiner Verdammniß erlöst werden. Wir wollen nur untersuchen, ob denn der Grund, den die neue Schule allen Beweisen zur Stütze anweist, um so viel fester sey, als alle bisherigen Gründe.

Bisher gieng man von irgend einer schon ausgemachten Wahrheit aus. Jetzt will man von irgend einer erst auszumachenden — ausgehen. Bisher glaubte man nähmlich, sich ursprünglich bey irgend

gend einem Endlichen so entschieden gewiß zu befinden, daß darüber überall kein Zweifel seyn könne, und von diesem Standpunkte schritt man alsdann weiter — selbst bis zum Unendlichen hinauf. Jetzt aber will man sich schon ursprünglich zum Unendlichen — selbst versetzen (um sich eben dadurch die erste ganz unläugbare Gewißheit selbst zu erschaffen) — und will erst alsdann abwärts zum Endlichen gelangen. Kurz! bisher gieng man von irgend Etwas aus, das unläugbar und nothwendig im Bewußtseyn vorkommt, — jetzt aber will man von irgend Etwas ausgehen, das zwar auch unläugbar, aber frey in demselben erscheint. Z. B. Man gieng sonst von der unmittelbaren Gewißheit — seines Ichs (dieses Ich entweder als Wesen, oder nur als Handeln genommen) — aus. Jetzt wird von der unmittelbaren Gewißheit einer Idee (der unbedingten Einerleyheit) ausgegangen. Jenes Ich ließ keinen Zweifel zu — über seine Erscheinung im Bewußtseyn. Diese Idee läßt darüber auch keinen Zweifel zu. Jenes Ich fand man aber schon gefertigt. Diese Idee entgegen muß man sich erst selbst schaffen.

Dadurch nun glaubte man, unser ganzes Ueberzeugungssystem — fester und fruchtbarer begründet zu haben, als jemahls zuvor geschehen war. Man hatte nun nicht mehr ein bloßes Gegebenes, das als solches mehr oder weniger nur Schein, nur Täuschung war, sondern ein Selbstgemachtes, das als in uns, und durch uns erst entstanden — innigst

durch-



schaut werden kann, zum Grunde gelegt. Man hatte, nun nicht mehr ein bloßes Endliches, das nur einige Bezirke umfaßt, sondern ein Unendliches, das allumfassend ist, zum Grunde gelegt. Man war nun nicht mehr bey dem sonst immer unerklärbaren Bewußtseyn stehen geblieben, sondern über dasselbe zu einer — auch dieses erklärenden — Idee hinausgegangen. — Was gewann man dadurch?

Man war mit Nichts, was man im Bewußtseyn schon vorfand, zufrieden. Es konnte ja alles dieses — es konnte das Bewußtseyn selbst — (wie man glaubte) bloß Erscheinung seyn. Der Skeptiker wenigstens wußte gegen jedes — irgend einen nicht zu lösenden Zweifel. Man wagte also einen ganz neuen Versuch. Man that auf alles im Bewußtseyn Vorkommende Verzicht, erhob sich über das ganze Bewußtseyn selbst, nahm Nichts — gar Nichts als schon vorhanden an, sondern schuf sich erst Etwas aus eigner freyer Thätigkeit in sein Bewußtseyn hinein, ließ sich von der neugeschaffenen Idee erst auf das — durch sie zu erklärende — Bewußtseyn herab, und glaubte nun so einen festern unwandelbarern, dem Zweifel unzugänglichern Grund aller Ueberzeugung gelegt zu haben. Allein wo gieng denn all dieses Verzicht thun, und Erschaffen, und Erheben vor? Anderswo, als — — wieder im Bewußtseyn? Man verwarf jedes im Bewußtseyn ohne unser Zuthun schon Vorhandene als eine bloße Erscheinung, die selbst erst erklärt werden soll, also

nicht

nicht zum Grunde aller Erklärung dienen könne. Ist denn aber dieses Verzichtthun — dieses Schaffen — dieses Erheben nicht auch eine Erscheinung, die in unserm Bewußtseyn vorkommt? Hört es dadurch, daß es frey hervorgerufen wird, auf, Erscheinung überaupt, oder nur — — nothwendige Erscheinung zu seyn? Ist es mehr als eine Regung, die wir uns selbst geben, da das Vorige freylich nur eine Regung, die wir bloß annahmen, war? Wird uns denn aber unsere jetzige Regung durch eine andere Zeugschaft verbürgt, als durch die — des Bewußtseyns? Ist denn also zuletzt nicht immer doch noch — dieses — der Gewißheitsträger unserer gesammten Ueberzeugungen? Wird der Zweifler nun leichter verstummen?

Man kann ihn nun aber, glaubt man, wenigstens enger, folglich fester packen. Zuvor konnte man ihm bloß sagen: „Sieh! da liegt es in dir!“ Allein er konnte alsdann entgegen noch antworten: „Ich finde es nicht;“ — oder, wenn er es fand: — „Ist aber der Fund, den ich machte, das auch wirklich, wofür ich ihn halte?“ — — Jetzt hingegen kann man ihm sagen: „Sieh! du kannst es dir selbst erschaffen — und du mußt alsdann bestimmt wissen, was du gemacht hast. Es ist ja dein Werk.“ Was kann er entgegen antworten? — „Ich will nicht;“ — oder: „Ich kenne mein eigenes Werk nicht?“ — — Das läßt er wohl bleiben. — — — Freylich wenn das — das Einzige ist,

was



was er einwenden kann. — Allein ich glaube, es giebt der Fragen noch mehrere, z. B. „ich soll frey erschaffen. — Gut! wie weit erstreckt sich aber diese Freyheit?" — Nur auf den Entschluß des Erschaffens allein, oder auch auf den zu erschaffenden Stoff? — Auf Alles? Also kann ich mir schaffen, was mir beliebt? Nun! Es **werde in mir eine unbedingte Entgegensetzung** (Diversität) statt einer unbedingten Einerleyheit (Identität) — ! ! — Nicht auf Alles, sondern nur auf den Entschluß allein? Wo ist aber alsdann meine schöpferische Freyheit? Wo meine Unbeschränktheit? Was treibt ihr denn für kindisches Spiel? Meinem Bruder Fichte gabt ihr neulich vor aller Welt Augen die Ruthe, weil er, wie ihr sagtet, die Unart begangen hatte, **sein Ich in** (geheime) **unbegreifliche Schranken zu schlagen, wodurch es genöthiget wurde, gerade das hervor zu bringen, was uns die Erfahrung als hervorgebracht zeigt,** — und nun erlaubt ihr euch — zwar nicht an meinem Ich, aber an meiner — mir noch ungleich kostbaren Einerleyheit — dieselbe Unart. **Nun legt ihr dieser dieselben geheimen, und unbegreiflichen Fesseln an, wodurch sie gezwungen wird, auch gerade nur ein gewisses, als hervorgebracht erscheinendes, hervorzubringen.** Doch! die Unart will ich euch verzeihen. Sagt mir aber nur, woher die Fesseln? Warum gerade diese Fesseln? Verbergen

sie

sie mir nichts? Würde ich ohne sie nichts anders schaffen und sehen u. s. f.? — Allein zu was helfen mir eure Antworten, sie mögen ausfallen, wie sie wollen. Ich sehe, **ihr habt mich wieder — nur durch einen Umweg in den alten fatalen Kreis des Bewußtseyns hineingebannt.** All euer Reden setzt ja das schon voraus, was ihr erst zu begründen vorgebt. Ihr verspracht, mich von oben auf alle Luft herabschauen zu lassen, und fährt zu diesem Behufe mit mir — — in einem — Luftballon in die Höhe. Wenn euer Geheimniß — in keinem andern Fahrzeuge, als in einem solchen besteht, das sich nur in der Luft schwebend erhält, — so danke ich euch nicht. Das Fahrzeug taugt wohl für unsere Atmosphäre. Aber ich wollte ja darüber hinaus.

Man wird zwar dagegen einwenden: „**Wenn der Satz der Einerleyheit nicht unmittelbar, und über allen Zweifel hinaus gewiß ist, was kann denn noch gewisser, als er, seyn?** Alles ist sich selbst gleich — oder a = a ist ja doch das Evidenteste von allem Evidenten. Welchen überzeugendern Urgrund für unser ganzes Wissen kann es noch geben, wenn dieser nicht überzeugend genug ist?" — — **Aus sich** wird der Zweifler nicht viel gegen den neuen Grundsatz einzuwenden haben. Aber die Schule, die ihn aufstellt, wird ihm manches dazu darbiethen. Er wird z. B. fragen: „Seht ihr die Wahrheit dieses Satzes **durch euer Denken** ein? — Oder durch euer Anschauen?



schauen? — Wenn durch das erste, dann ist er eben deßwegen unrichtig, weil er dem Denken (auf dem ja bekanntlich der Fluch des Irrthumes liegt) als richtig erscheint; — — wenn aber durch das zweyte, so beweiset mir erst, daß das Anschauen richtiger findet, als das **Denken**. Wollt ihr mir sagen, „im Denken bin ich gefesselt, da kann ich über das Denken nicht hinaus," — so sage ich euch entgegen, — „bin ich im Anschauen nicht auch gefesselt? Kann ich da über das Anschauen hinaus? Im ersten Falle weis ich nicht, ob meinem Denken ein Gedachtes entspricht. Weis ich im zweyten, daß meinem Anschauen ein Angeschautes zum Grunde liegt? Weis ich also da mehr, weis ich zuverläßiger, als dort? Weis ich da unbedingt (absolut) — ? — — Ja! sagt ihr, denn dieses **Wissen des Unbedingten** (Absoluten) ist selbst das **Unbedingte** (selbst das Absolute). — — Das wäre!! Aber was weis ich denn alsdann? Nichts anders als mein Wissen? Ich weis also nur dieses, daß ich **weis**, ohne **Etwas** zu wissen? — — Ich merke wohl, ihr wollt, um das gewöhnliche Wissen zu erklären, in welchem sich ein Wissendes (Subjekt) und ein Gewußtes (Objekt) von einander abscheiden, — endlich zu einem ungewöhnlichen kommen, in welchem keine solche Scheidung mehr vorgeht. Ihr glaubt dieses ungetrennt — in dem **anschaulichen** Wissen entdeckt zu haben. Kann denn aber das Anschauen leichter ohne ein Angeschautes, als das Denken ohne ein Gedachtes seyn? Ist in jenem die Trennung von Subjekt und Objekt weniger

ger nothwendig, als in diesem? Oder ist sie dort nur weniger deutlich? Freylich! ihr sagt: „Mein Hervorbringen ist hierselbst auch mein Wissen. Es ist nur eine verschiedene Ansicht, was die verschiedene Benennung verursacht. Es ist also da wirklich Wissen und Gewußtes ganz und gar Eins. Ich schaue da nur mein eigenes Schauen, das in anderer Hinsicht Hervorbringen heißt, an. — Das heißt also — ich **träume meinen Traum** (freylich in einer höhern Würde — Potenz). Da kehrt nun aber die vorhin schon vorgelegte Frage zurück. Steht dieser Traum in der zweyten Potenz — (oder im Wachen) mehr in meiner Freyheit, als der — in der ersten (oder im Schlafe)? Alsdann lasse ich mir eine poetischere Welt träumen, als ihr, die ihr bey euerer Macht immer noch mit dem gewöhnlichen Werkeltags-Universum vorlieb nehmet. — — Muß ich aber diesen Traum in höherer Instanz — in der Hauptsache (seinem Inhalte nach) nur **annehmen**, wie jenen in der niedrigern? — Ja dann kann ich wieder nicht umhin nach dem Unbekannten zu fragen, was mich — **Müssen** — macht.

Doch wir wollen dem Satze der Einerleyheit — auch für die neue Schule — die unmittelbare und strenge Gewißheit zugestehen, die ihm ohne Zweifel zukommt. Was folgt daraus? Ist denn dieser Satz auch so **fruchtbar**, als er **gewiß** ist? Taugt er also in der **ersten** Hinsicht eben so gut zum Urgrund (Prinzip) unsers Wissens, als in der **zweyten**? Und



doch ist seine Brauchbarkeit in der zweyten Hinsicht allein noch nicht hinreichend zu seiner Erhebung.

Man nehme den Satz — a = a — vor sich her, und fange ein Mahl zu folgern an, — so erhält man — — — allerdings eine Menge Folgerungen, z. B. also ist auch b = b und c = c und so ins Unendliche fort. Aber freylich erhält man nur diese **Selbstgleichheiten**, aber die sich selbst **Gleichen** — diese erhält man nicht. Die b = b — — c = c ergeben sich aus dem a = a, wenn sich die b, die c u. s. f. selbst — — anderswoher ergeben. Nun liegt uns aber mehr an diesen, als an jenem, und gerade in Rücksicht dieses Wichtigern werden wir auf diese Art von unserm All-Geber verlassen.

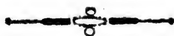
Allein dieser unfruchtbare bloß logische Einerleyheits-Satz war es eigentlich — auch gar nicht, was man als Urgrundsatz aufstellte. Es war nur seine äußere Hülle, was man von ihm nahm. Uebrigens gab man ihm schon einen reichern Inhalt. Man entlehnte von ihm nur seine **Evidenz**, füllte aber übrigens seine Unfruchtbarkeit durch eine ganz ungemein **befruchtende Kraft** aus. Man modelte an ihm so lange, bis im Grunde aus seinem: „**Alles ist sich selbst gleich**“ ein: „**Alles ist allem Andern gleich**“ entstand. Man abstrahirte nähmlich von Allem so lange fort ein Merkmal nach dem andern weg, bis zuletzt überhaupt keines mehr, als das des **Etwas** übrig war. Nun war ja alles — (auch

das

das Verschiedenste) — zu einem — an sich von keinem andern mehr Verschiedenen hinangesteigert worden, und so war dann alles Verschiedene — diesem Etwas, und hiemit auch sich selbst gleich. **Alles war Eines**, — ein ungetrenntes, ein alles in unbedingter Einheit in sich fassendes. Nun war also der Einerleyheits-Satz schon fruchtbarer. Nun war er aber auch aus einem todten logischen Satze der Einerleyheit eine lebendige Idee derselben geworden.

Ist es nicht diese Manipulation, wodurch die neue — sonst so ganz unfruchtbare Grund-Idee — auf ein Mahl so unglaublich fruchtbar wird? Legt man nicht zuerst immer Alles in sie hinein, um hernach Alles wieder aus ihr herausnehmen zu können? Preßt man nicht das ganze Universum sammt seinem Urheber in sie hinein, um sie alsdann augenscheinlich daraus hervorgehen lassen zu können? — „Alles ist **Eins**" sagt man. Woher denn aber dieses „Alles?" Man sollte ja, wenn man nicht schon gleich mit einem Schleichhandel beginnen wollte, mehr nicht sagen, als: „**Eins** ist **Eins**." Aber damit wäre einem nicht geholfen! Freylich! — **Wenn** Alles Eins ist, so heißt dieses eben auch nichts anders, als: „Eines ist Eines." — Allein gerade das „**Wenn**" macht hier noch Schwierigkeiten, außer es ließe sich die Behauptung auch umkehren, und sagen: „Wenn **Eines** — Eines ist, so ist auch Alles Eines." — — — Doch! wenn ich euch euer „Alles Eines" auch zugebe, wie bringt ihr mir denn nun aus diesem **Einem** Al-

lem



lem — unser verschiedenes Alles so ganz genau heraus? Wollt ihr es heraus erschaffen? Dieses doch wahrlich nicht. Erschaffen könnt ihr aus Etwas (und das ist doch eure Einerleyheit auch?—) also erschaffen aus **Etwas** könnt ihr nicht, — sondern nur aus Nichts. — Wollt ihr es also heraus-folgern? — — Gut! aber nur aus dem generelen und spekulativen „Allem" ohne irgend einen besondern hindeutenden Fingerzeig der Erfahrung! Und damit es ohne Versuchung abläuft, so thut zuvor einen Schluck aus dem Lethe! — Ich bin begierig, wie ihr etwas bestimmtes Anderes für die Erscheinung — aus dem **Einen** an sich herausbringt. Ich verlange aus dem a nur das einzige b. — Haben wir nur ein Mahl dieses, dann habt ihr gewonnenes Spiel, denn alsdann ist das c u. s. f. auch schon auf dem Wege. — Oder sagt mir indeß nur, wie ihr dabey (aber versteht sich — gewissenhaft) verfahren wollt? Wollt ihr die Folgerungen mittels des **Denkens** — also des Begreifens, Urtheilens und Schließens ziehen? Aber — abgesehen von der Erbsünde des Denkens — dazu — (nähmlich zum Schließen) braucht ihr ja drey Begriffe (und drey Urtheile), und ihr habt nur einen Begriff — (und Ein Urtheil). Was könnt ihr also auf diese Art mehr erhalten, als etwa folgenden Sillogism:

Alles ist Eins
Nun ist aber Eins auch Alles
Also ist Alles — Eins. —

Da



Da haben wir aber noch kein zwey, — kein Zwey — auch nur in äußerer Rücksicht; denn wir haben auf diese Art noch nicht ein Mahl irgend eine äußere Rücksicht überhaupt selbst. — — Wollt ihr also, weil mit dem fatalen Denken nichts auszurichten ist, eure Folgerungen mittels des Schauens herauszuziehen? — Ja! Wenn ihr das wollt, so habe ich allen Respekt dafür. Herausschauen läßt sich ohne Zweifel sehr vieles.

Nun! welche neue eigenthümliche Kraft ziehen denn die nach der neuen Lehre an sich unkräftigen Beweise aus der neuen eigenthümlichen Quelle — der unbedingten Einerleyheit?



General-

Generalzweifel (Nro. 3.)

Was ist denn alsdann die Einbildungskraft, — wenn die Vernunft — das ist?

Die Schule fühlte, daß sie — ungeachtet der neuen Begründung unsers Wissens — mit den Beweisen allein doch noch — bey weitem nicht im Stande sey, zu ihrem Ziele zu kommen. Mit den Beweisen allein konnte sie nicht nur den Anfangspunkt des Weges, den sie zu gehen hatte, sondern auch die übrigen Theile desselben nicht finden (bestimmen — ausmachen). Sie konnte damit (wenigstens wie sie glaubte, und nach ihrem Systeme glauben mußte) höchstens das schon auf andere Art Aufgefundene (oder Ausgemachte) — ordnen. In Rücksicht des Anfangspunktes (des Urgrundes) war dieses — offenbar der Fall. Dieser Punkt liegt ja, wie wir gehört haben, über alles Denken (also über alles Beweisen) weit hinaus. Aber auch in Rücksicht der übrigen Theile, die aus diesem ersten Punkte abgeleitet werden sollten, konnten die Beweise eigentlich nichts als die Ableitung

ordnen. Ableiten selbst, d. i. hervorgehen machen das Vielerley aus dem Einerley — das konnten sie nicht. Die Einheit, welche als Quelle alles Mannigfaltigen angegeben wurde, war zu einartig (zu einfach) um aus ihr dieses Mannigfaltige anders — — als durch eine schöpferische Kraft hervorbringen zu können.

Man suchte also nach einer solchen Kraft, und was man finden will, findet sich bald — — **im Reiche der Ideen.** Die Vernunft zeigte sich ja wirklich von mancher Seite — als eine Schöpferinn. Sie zeigte sich als eine Schöpferinn von theoretischen, und moralischen Idealen. Freylich beschränkte sich diese ihre schöpferische Eigenschaft — in manchen Fällen (offenbar) nur auf die Gestalten (Formen) der Stoffe (Materien) die sich ihr darbothen. Sie drückte den — anderweitig hergegebenen Gegenständen — aus sich nur ihren vernünftigen Karakter auf. Allein in einigen andern Fällen dehnte sich diese ihre Macht auch offenbar selbst über die Stoffe (Materien) aus. Dieses geschah vorzüglich auf dem moralischen Felde. Da nahm sie z. B. die Gesetze, die sie aufstellte, ganz aus sich her.

Die letzte Art von schöpferischer Kraft paßte für die neuen Bedürfnisse besser, als die erste. Oder vielmehr — sie paßte ganz allein dafür. Man dehnte also auch sie allein über den ganzen Kreis der Vernunftthätigkeit aus. Man machte die Vernunft zu

einer



einer Schöpferinn in aller Hinsicht, — in allen Bezirken, — zu einer unbeschränkten Schöpferinn.

Hatte man zuvor geglaubt, die Vernunft könne auf dem einen Gebiethe nur ordnen, was ohne sie schon vorhanden ist, und nur auf einem andern — das Vorhandenseyn selbst — machen, so glaubte man jetzt, sie könne dieses auf jedem Gebiethe. Hielt man sie einst in der einen Hinsicht bloß für eine Macht, ein ihr anderswoher Gegebenes zu bearbeiten, und nur in einer andern Hinsicht auch für eine sich — aus sich selbst gebende — Macht, so hielt man sie jetzt — durchgehends — für eine solche. Gestand man ihr also einst von einer Seite bloß eine Kraft, abzuleiten, zu schließen, und nur von einer andern auch eine, — zu begründen, anzufangen (schlechthin anzufangen) zu, so gestand man ihr jetzt überhaupt nur diese letzte zu. Sie war jetzt überhaupt nichts anders, als die Macht, zu setzen, — die Macht, zu schaffen. — Sie setzte (schuf) das Unendliche, und das Endliche, die ursprünglich — in ihr — Eins, also eben deßwegen in diesem Zustande als Unendliches, und Endliches noch nicht vorhanden, folglich durch sie erst zu zu schaffen sind. — Sie setzte daher Gott und das Universum. Sie setzte also auch alle die Eigenschaften, Kräfte, Welten, Bewohner, Verhältnisse u. s. f. die wir in Gott und im Universum finden. — Das — Alles — schuf sie — die Zauberinn!! —

Aber freylich! Was bleibt denn nun der Einbildungskraft zu thun übrig, wenn die Vernunft —

so

so viel, wenn diese — alles thut? Soll denn jene, die doch eigentlich zur Zauberey privilegirt ist, ihren Stab, und mit ihm ihr rechtmäßiges Gewerbe ganz niederlegen? Oder soll sie es von nun an nur mehr im Kleinen treiben, und das en gros ihrer Rivalin überlassen? Wie kann sie aber das? Sie, die überreiche, die von Natur überschwengliche, und die — übergewaltige, die mit einem einzigen Schlage mehr ausrichtet, als die Vernunft mit hundert mühsamen Streichen? — Ueberdieß, wenn beyde Zauberinnen ihre Sonderbarkeiten nebeneinander spielen dürfen, wie trennt man die Wunder von den Nachäffungen weg? **Wird die Schlange der Vernunft die bloßen Stäbe der Einbildungskraft auffressen?** Es ist ja offenbar — gerade das Gegentheil zu besorgen. — — „Die Willkühr, sagt man, die in den zügellosen Produkten der Einbildungskraft herrscht, unterscheidet sie hinlänglich von den freyen Geschöpfen der Vernunft, welche sich bey aller Freyheit immer noch genug durch Regelmäßigkeit karakterisiren." — — **Schon wieder die geheimen unbegreiflichen Schranken!!**

Gene=

Generalzweifel (Nro. 4.)

Also — Verstand und Vernunft sind sich durchgehends — e diametro entgegengesetzt?

Das ist aber doch recht fatal!

Man hatte nun in der neuen Schule — an der Vernunft eine Macht, mit der sich — und noch dazu ex officio — alles machen ließ, was man brauchte. Sie setzte einem jedes Mahl das her, was jedes Mahl nöthig war. — Für die Erwerbung war also reichlich gesorgt. Allein nun mußte auch für den Besitzstand gesorgt werden. Dieser war immer noch nicht gesichert. Er war vielmehr bedroht durch die Protestationen des Verstandes.

Man untersuchte daher die Ansprüche desselben, und, damit man diese recht genau, und gründlich kennen lernte, — seine Natur, und da zeigte sich dann offenbar, daß dieser elende, aus der niedrigsten Volks-

klasse

klasse hervorgehende — Prosaist — gegen die hochgebohrne — Poetin nicht die geringsten Rechtsansprüche (auch nicht ein Mahl in Betreff seiner Foderung in Rücksicht des Widerspruches) besitze. Es zeigte sich nähmlich, daß der Verstand weiter nichts anders in seinem Vermögen besaß, als was er von den ehemahligen Besitzungen der Vernunft an sich gezogen hatte. Er hatte nur das, was diese, wie wir zuvor hörten, wegwerfen mußte, aufgerafft, und sich angeeignet. Er war also, seitdem die Vernunft eine bloße Kraft, zu setzen, (zu schaffen) geworden war, nur eine Kraft, zu **denken**. Welche gegründete Einsprache konnte ihm denn nun mit seinem Denken gegen das über alles Denken unendlich erhabene Schaffen zu kommen? Welche Rechtsansprüche konnte er — der Endliche, der Sprößling einer ganz fremden niedrigen, jeder Heirath nach oben verschlossenen Kaste — welche Rechtsansprüche konnte er gegen die Unendliche haben? Welcher Einwurf konnte sein Irrthum (denn nur diesen kann er erzeugen) gegen die ewige Wahrheit seyn?

Jetzt war man, wo man seyn wollte, bey einer gänzlichen, durchgeführten Entzweyung des Kopfs. Verstand und Vernunft waren sich nun durch und durch gerade entgegengesetzt. Und man wußte nun, warum sie es seyen, und daß sie es seyn, und bleiben müssen, daß deßwegen die Widersprüche des Verstandes gegen die Machtsprüche der Vernunft nie das Geringste zu bedeuten haben. Daher also die der neuen Schule

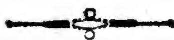
eigen-



eigenthümliche Verachtung des gesammten Menschenverstandes, nicht nur des gemeinen, sondern auch des gesunden, selbst des gebildeten! Es liegt ja auf dem Ganzen der Fluch! — — — Allein doch will und soll sich die Vernunft mit diesem ihrem Erbfeinde (auch nach dem neuen philosophischen Testamente) ehelich verbinden. Sie will verständig werden. Mit welchem Verstande will sie es denn aber? mit dem gesunden? gegen diesen protestirt sie ja ausdrücklich. — Also mit dem kranken? dafür dankt sie wahrscheinlich auch. — Oder mit dem Verstande überhaupt (, der, wie andere ehrliche Ehemänner, bald gesund, bald krank ist)? — das ist ihr wieder nicht recht. Ihr Mann soll sich gleich bleiben. Jetzt ist nur noch der Unverstand übrig. Diesen will sie aber gar nicht. — — Nun! so mag sie — den Teufel heirathen. Sie ist ja doch nur — eine Hexe.

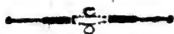
Was soll man überhaupt zu dieser unübersteiglichen Kluft zwischen Verstand und Vernunft sagen? Woher eine so ungeheure Trennung des Kopfes bey der sonst allgemeinen Vereinigung — noch mehr — bey der gänzlichen Verschmelzung — nicht nur des Kopfes mit sich, sondern auch mit allen Uebrigen — (mit dem Herzen, mit der Lunge, mit u. s. f.) — Der Verstand soll der Vernunft — seiner Natur nach — durch und durch widersprechen? Wer ist denn dieser Verstand? Er ist ja an sich — selbst nichts anders, als die Vernunft, die Alles in Allem ist. Also widerspricht sich diese selbst? — „Er ist nur eine

Regung



Regung (Produkt) der (absoluten) alles hervorbringenden Vernunft, und nur als diese Regung, die Verstand heißt, widerspricht sie sich." Also doch sie — sich. Warum aber gerade als diese Regung? Als eine andere z. B. wenn sie sich zu Idealen erhebt, thut sie es nicht. — „Weil sie da schafft, und dort — — —" — — was? etwa — denkt? Das ist ja nicht ihre Sache. Und doch wird gedacht. Wer denkt denn? die bloße Aeußerung? die bloße Regung? — — Wir würden aus diesem Kreise nie hinauskommen.

Wenigstens kann man aus demselben nicht anders hinaus, als durch — einen Sprung, und zwar durch einen gewaltigen, — (einen salto mortale). Diesen wagen dann aber auch die Herren von der neuen — Bank, und er glückt ihnen. Sie arbeiten (nicht selten) mit dem prosaischen, beschränkten, nur des Irrthums fähigen Verstande auf dem poetischen, unendlichen Felde ihrer Wahrheit so behende und gesegnet darauf los, daß man schwören sollte, ihr Werkzeug sey ganz für diese Arbeit gemacht: Sie beweisen ihre überirdischen Sätze nach einer irdischen Logik, der — wenigstens oft — nichts als ein besserer Grund fehlt, um mehr, als systematische Täuschung zu gewähren. Oder ist es die Vernunft, welche beweiset? Die kann ja nicht beweisen. Das hörten wir schon oft. — Oder besteht der ganze Verstandesbeweis nur darinn, daß der Verstand seinen Unsinn organisirt darstellt, um abzuschrecken? Damit hätten wir aber, wie wir auch schon oft hörten, nur eine nega-



negative Wirkung, Abhaltung von Irrthume. Wo wäre denn aber die positive, — die Bekanntmachung mit der Wahrheit? — Doch zu was noch mehrere Worte! die ganze Entgegensetzung des Verstandes und der Vernunft (— in dieser ungemeinen Ausdehnung) — also die ganze gar so wegwerfende Herabsetzung des ersten ist eigentlich nur eine jener tausend Künste, womit der Taschenspieler die Aufmerksamkeit seiner Zuschauer von derjenigen Manipulation abwendet, durch die wieder eines seiner Wunder werden soll. — Der Verstand wird also in den Worten weggeworfen, in den Behandlungen aber beybehalten, und so genießt man alsdann seine Vortheile, ohne seine Nachtheile auch mitnehmen zu müssen. Man gewinnt durch seine Beweise für die Sache, die man vertheidigt, — und verliert durch seine Einwürfe gegen dieselbe nichts. — Er ist ja nur insgeheim — also in der ersten Rücksicht, — aber nicht auch öffentlich oder in der zweyten — etwas werth.



Gene-

Generalzweifel (Nro. 5.)

Und sie heirathen doch noch zusammen; aber auf die linke Hand.

Oder

vom Reflexions- und Indifferenz-Punkte.

Die Ehe zwischen der Vernunft, und dem Verstande konnte indeß bey aller anscheinenden Unmöglichkeit doch schlechterdings nicht aufgegeben werden. Es konnte kein Theil ohne den andern in die Länge bestehen. — So wenig der Verstand unvernünftig bleiben konnte, eben so wenig konnte die Vernunft unverständig bleiben. Jener bedurfte durch diese — einer Begründung seiner Aussprüche, diese durch jenen — einer Anwendung der ihrigen. Eine ewige — nie aufzulösende — Trennung würde endlich beyde vernichtet, und der bloßen leeren Phantasiespielerey Platz gemacht haben.

Man kann daher wenigstens auf eine verkehrte Vereinigung, weil man eine gerade unmöglich fand.



Was — rechts — nicht möglich ist, dachte man, kann vielleicht links möglich seyn. Ist keine gleiche Ehe *) ausführbar, so kann es etwa doch noch eine ungleiche seyn. Man untersuchte also, wie weit sich denn der Verstand erheben, und die Vernunft herablassen könne.

Das eigenthümliche Geschäft des Verstandes ist — wie aus dem Vorhergehenden erhellt — das Denken. Er kann nicht mehr, als dieses. Das heißt, wie wir ebenfalls aus dem Vorgehenden wissen, er kann nichts anders, als — begreifen, urtheilen, schließen. Das Gemeinschaftliche dieser drey Akte, (welches zugleich das Karakteristische alles Denkens ist) ist also das Höchste, was er kann. Worin besteht nun dieses Gemeinschaftliche? Bey dem Begreifen (bey dem Bilden eines Begriffes) werden die verschiedenen Merkmale eines Gegenstandes in die Einheit eines Bewußtseyns zusammen verbunden. Diese Verbindung kann aber nur durch die Betrachtung des Gegenstandes, d. i. durch die Einlenkung der Aufmerksamkeit auf denselben, also durch Reflexion geschehen.

*) (versteht sich) eine — unbeschadet der gegenseitigen Unterordnung in Rücksicht der unmittelbaren Rechte der gegenseitigen Gebiethe gleiche Ehe. — (Denn einst glaubte man, die Vernunft könne durch Eingriffe in das Verstandes-Eigenthum so gut ihre Gränzen überschreiten, als der Verstand durch Eingriffe in das Vernunft-Eigenthum — d. i. jene fehle eben so sehr, wenn sie auf dem Gebiethe von diesem — idealisiren, — als dieser, wenn er auf dem Gebiethe von jener empirisiren wolle).

hen. Es wird daher bey dem Begreifen — reflektirt. — Was bey dem Begreifen mit den Merkmalen eines einzigen Gegenstandes geschieht, das geschieht bey dem Urtheilen mit den Merkmalen zweyer oder mehrerer. Es werden da zwey oder mehrere schon gebildete Begriffe in ein Urtheil verbunden. Die Verbindung geschieht wieder nur — durch den vorhin berührten Akt des Bewußtseyns. Es wird also wieder — nur reflektirt. — Das Schließen ist ein wiederholtes Urtheilen, ein Ableiten des einen Urtheils aus einem andern. Es muß also auch da nur der vorige Akt des Gemüths — öfter — anhaltender — wiederholt werden. Es wird auch da nur — anhaltend reflektirt. — Und so ist dann der Akt der Reflexion — der dem ganzen Denken zu Grunde liegende, — der — alle Arten desselben gemeinschaftlich umfassende Akt. Der Verstand kann daher über den Punkt des Reflektirens (über den Reflexions-Punkt) — nicht hinaus.

Nun ist es aber der Reflexion wesentlich, — zu trennen. Sie kann nur durch Trennung — die Verbindung einleiten, die sie einleiten soll. Sie muß nähmlich — unausweichlich — ein Betrachtendes (ein Subjekt) einem Betrachteten (einem Objekte) gegenüberstellen. Sie muß — unausweichlich — ein Wissen von einem Seyn — scheiden. Nur durch diese Entgegensetzung gelangt sie zur Vereinigung, nur durch diese Scheidung — zur Uebereinstimmung. Das Denken setzt sich immer nothwendig ein Gedachtes entge-



gen. Dieses hält sich nothwendig — wenigstens so lange das Denken währt, immer außer jenem. Der Verstand erhebt sich also nie über die Zweyerleyheit (Dualität — Diversität). Ihm giebt es immer, und nothwendig ein Etwas außer ihm, — ein Anders, als er selbst.

So weit kann der Verstand hinauf. Wie weit kann die Vernunft herab?

Daß die Vernunft — ganz oberhalb dem Verstande — ihr Wesen treibt, versteht sich aus dem Vorhergehenden ohnehin. Sie setzt, da dieser das Gesetzte nur ordnet. Sie — schafft, da dieser das Geschaffene nur bearbeitet. Sie — ist unendlich, da dieser nur beschränkt ist, und — das Unendliche auch nur beschränkt macht. Wie sieht es denn nun aber in diesen hohen Regionen der Vernunft aus? Wie sich leicht erwarten läßt — sehr einfach. Ehe die Unendliche zu setzen (zu schaffen) beginnt, ist offenbar nur sie allein vorhanden. In diesem Falle ist also offenbar überall nur Eines. Fängt sie aber auch ein Mahl wirklich zu setzen an, so ist das, was dadurch entsteht, im Grunde doch nichts anders, als eine Regung von ihr, also nichts anders, als sie selbst im Zustaude dieser oder jener Regung. Erscheint es auch als ein von ihr ganz Verschiedenes, so erscheint es nur dem Auge des überall trennenden Verstandes — als ein solches, aber nicht dem — der sich selbst fühlenden — Vernunft. Es ist daher vor ihr — also

an

an sich — auch in diesem Falle überall nur Eines — überall nur sie. — Sie ist jetzt bloß als eine — sich so oder anders regende. Es ist daher vor der Vernunft — allenthalben, — in allen Fällen — immer nur Eines. Sie kann nur Eines, — und nur was sie kann, das ist wirklich. Sie sieht nur Eines, denn sie sieht nur das, was wirklich ist, und nicht das, was bloß so scheint. — Die Vernunft kann also über den Punkt der Einerleyheit — des Ununterschiedenen (des Indifferenten) — (über den Indifferenz-Punkt) nicht herab.

Es ist daher zwischen Vernunft und Verstand schlechterdings keine Verbindung auf gleichem Fuße möglich. Es ist schlechterdings keine beyderseitige Herrschaft ihres gemeinsamen Hauswesens mit gegenseitiger Unterordnung in Hinsicht gewisser Fächer, — sondern schlechterdings nur Herrschaft auf der einen Seite und gänzliche Unterwerfung auf der andern möglich, — und zwar dieses Mahl sogar gegen die sonstige Gewohnheit, dieses Mahl nähmlich so, daß das schwächere Geschlecht *) — (die Vernunft) das herrschende, und das stärkere (der Verstand) das gehorchende ist. — Es soll daher der Verstand in den gemeinsamen Familienangelegenheiten zwar auch mitsprechen dürfen;

*) Ich sage nur „Geschlecht" — nicht „Kraft". Ich will mich daher gegen die Beschuldigung eines Frevels gegen die Vernunft (freylich hier respective Einbildungskraft) verwahren.



dürfen; aber seine Stimme soll nie gehört werden, soll ganz und gar keine entscheidende Kraft haben. Er soll nur — etwa zur Kurzweile — nur ehrenhalber — nur des Herkommens wegen mitsprechen, — übrigens aber immer, ohne alle Ausnahme immer — an sich Unrecht haben. Um ihn indeß doch in etwas zu schonen, und nicht außer dem Hause auch so sehr, wie innerhalb den vier Wänden (des An sich) herabzusetzen, — soll ihm gestattet werden, in seiner Reflexions-Revier — auch Recht haben zu können. Dadurch gewann er nun freylich mehr nicht, als den Schein eines — noch dazu sehr beschränkten — Rechts. Allein seine theure Hälfte, von der er endlich doch leben mußte, hatte sich nun ein Mahl in den Besitz alles Eigenthums gesetzt, und bequemte sich zu keinen mildern Bedingungen. Er fügte sich also, und gab sich damit zufrieden, nur darin Recht zu haben, daß er immer Unrecht hatte (denn mehr war doch seine Rechthaberey in der Reflexions-Welt nicht). Es ward ihm daher der untere Stock der neuen Wohnung (der Reflexions-Stock) eingeräumt, und seine Gebietherinn bezog den obern (den Indifferenz-Stock) und so leben sie nun in einer, wie man sieht, sehr ungleichen, und daher auch sehr gespannten Ehe. Man will sie, ungeachtet der Zärtlichkeit der ersten Flitterwochen, sogar jetzt schon öfter sehr laut sprechen gehört haben.

Die Verbindung ist aber auch gar zu unnatürlich. Sie kann nicht bestehen. Man erwäge nur Einiges!

Der

Der Verstand soll **immer** Unrecht haben? Er soll sich also **alles** gefallen lassen? ? Widersprüche auch? — Ja? das kann er aber schlechterdings nicht. — Nein? — also hat er doch nicht gar immer Unrecht. Er hat also doch wenigstens in Einem Falle ein Stimmrecht — — und was die Hauptsache ist — ein unbedingtes — unbegränztes Stimmrecht. Wenn er nähmlich an irgend einer Vorstellung einen Widerspruch nachweisen kann, so hat er dadurch ein Verwerfungs-Urtheil nicht nur für sein Feld (für das der Reflexion) sondern für jedes überhaupt (also auch für das — der Indifferenz) ausgesprochen. Oder ist das Aufweisen von Widersprüchen nicht seine Sache? — Wessen — ist sie es alsdann? — Oder ist es wenigstens nicht die seinige allein? Also der Vernunft ebenfalls? Folglich kann diese nicht nur setzen, sondern auch **denken**? Aber dann ist sie dem allgemeinen Verdammungsurtheile selbst unterworfen, das sie über den Verstand aussprach. Oder ist das Aufweisen von Widersprüchen kein Denken? Was ist es denn, wenn es das nicht ist?

Was hat überhaupt die Unterscheidung des Reflexions- und Indifferenz-Punktes, worauf die neue Schule so groß thut, für einen Grund?

Die Indifferenz-Ansicht des Alls (im weitesten Sinne — also des Universums, und seines Urhebers) soll sich **wesentlich** von der Reflexions-Ansicht desselben unterscheiden? Was zeigt uns denn aber

jene?



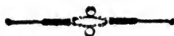
jene? — Sie zeigt uns, wie die Schule versichert, die höchste Einheit — die letzte allumfassende Einerleyheit — das Einsseyn alles Entgegengesetzten. — Wir wollen die Wahrheit dieser hohen Einheit — indeß zugestehen, was folgt daraus für die Eigenthümlichkeit ihrer Ansicht? Ist diese darum von andern Einheits-Ansichten — ihrer innern Beschaffenheit nach verschieden? Es unterscheide sich zwar, wie wir indeß zugeben, diese höchste **Einheit** selbst von allen niedrigern wesentlich, — unterscheidet sich deßwegen auch der **Art** der Ansicht so? Wie gelangt man denn zu den Ansichten jener niedrigern Einheiten? Durch Reflexion. Man wendet seine Aufmerksamkeit von den Eigenheiten dieser oder jener Art ab, und dafür bloß und desto gestärkter auf dasjenige hin, was sich nach diesen Ablenkungen doch noch zur Bemerkung anbiethet. So entsteht die Einheit der Art (species) aus der Reflexion über die Einzelwesen (Individuen). — So — die Einheit der Gattung aus der Reflexion über die Arten — so die — der höhern Gattungen aus der Reflexion über die niedrigern. — Kann man zu der Ansicht der höchsten Einheit anders, als auch so, gelangen? Kann dabey mehr in uns vorgehen, als daß man — anstatt, wie zuvor nur von den Eigenheiten dieses, oder jenes Faches, — nun von allen ohne Ausnahme — die Aufmerksamkeit ablenkt, und dafür — bloß, und jetzt am angestrengtesten (was die Feinheit des noch übrigen ohnehin schon fodert) auf dasjenige hinwendet, was sich auch jetzt zur Beobachtung noch stellt? Kann uns die Einheit der

höchsten

höchsten Gattung anders als wieder bloß durch Reflexion — aber freylich nur — auf alle niedrigern Gattungen — (und sohin auch auf alle Arten, und Einzelwesen) entstehen?

„Doch! das ist nur die höchste **denkbare** — (logische) Einheit, — wendet die Schule ein. — Man soll sich aber zur höchsten **wirklichen** (reelen) Einheit erheben.“ Ist diese letzte nicht — wenigstens zugleich — auch noch denkbar? — — Ist sie es? — Also fällt sie noch unter die Macht der Reflexion. Das Denken ist überall — auf allen seinen Stufen — nur ein Reflektiren. — — Ist sie es nicht? — Also ist die Undenkbarkeit kein Grund zur Verwerfung eines Urtheils? Kann eine Wahrheit auch alsdann noch für uns **Wahrheit**, und wohlgemerkt — **gewußte** Wahrheit seyn, wenn sie uns gleich ganz undenkbar ist? Warum stützt sich aber denn diese Schule selbst so oft auf diesen — nichts entscheidenden — Grund der Undenkbarkeit? — — — „Man setzt (schafft) — heißt es weiter — diese reele, alles enthaltende, eigentlich alles seyende *) Einheit — selbst, und schaut sie hinterher an, oder vielmehr man schaut sie während dem Setzen selbst an. Setzen und Schauen — Schauen und Setzen sind Eins.“ — Allein ist dieses Setzen unserer Willkühr überlassen, so kann man ja, wie

*) Sit venia verbo! Meine Schuld ist es nicht, daß die Sprache — von barbarischen Gedanken gemartert wird.



wie wir schon hörten, auch ein Entgegengesetztes setzen. Ist es aber durch sich selbst bestimmt, woher — abermahl die bestimmenden Schranken? — Doch! wenn man darauf nicht achten will — — ist das Schauen des Selbstgesetzten, Selbstgeschaffenen ein Schauen — mit oder ohne Denken? Mit demselben? Dann befinden wir uns wieder unter der Gewalt der Reflexion. — Ohne dasselbe? — Ein solches ward bisher — immer (und das aus guten Gründen) für eine ungleich niedrigere Art des Vorstellens gehalten, als das Denken. Aus welchen Gründen wird es jetzt auf ein Mahl für eine um so viel höhere angepriesen? Weil jenes niedrigere Schauen nur ein sinnliches war, dieses höhere aber ein intellektueles ist? Es wird doch erlaubt seyn, dieses lateinische Wort deutsch wieder zu geben? — Also dieses höhere Schauen ist ein verständiges Schauen? Wie? und doch kein mit Denken verbundenes? ein verständiges ohne Verstand? ein unverständig verständiges? Worinn besteht denn der Unterschied des sinnlichen, und des intellektuelen Anschauens? Nicht darin, — daß jenes von Außen durch bloß erlittene Einwirkungen (Affektionen) dieses von Innen durch selbst hervorgebrachte Gedanken (Produktionen) geweckt wird? Wie könnte das letzte ein reinmenschliches, — ja, ein übermenschliches (denn ein solches will man eigentlich) — seyn, wenn es ein gedankenloses wäre, da ja selbst das Sinnliche, wo es dieses ist, zu einem untermenschlichen wird? — — Endlich abgesehen von allem dem — muß dieses Schauen, es mag von was

immer

immer für einer Art seyn, nicht doch — wenigstens im Bewußtseyn vorgehen, und — wie die Schule selbst sagt, — mit Freyheit? — Was heißt das? Kann es etwas anders heißen, als: Es wird die Aufmerksamkeit durch einen freyen Entschluß auf den neuen — höchsten Gegenstand — aber ohne Umschweif — also unmittelbar hingewandt. — — **Es wird** — **frey reflektirt.**

Ich sehe also nicht, wie der Indifferenzpunkt (in dem Sinne der neuen Schule) von dem Reflexionspunkte — **im Innern** verschieden seyn soll. Ich sehe keinen Unterschied der Art, sondern nur des **Grads.** Ich sehe in dem Anschauen dieses Ununterschiedenen (Indifferenten) nur ein erhöhtes Reflektiren auf das Unterschiedene (Differente). — Was verschlägt selbst dieses, daß man das letzte als gegeben, das erste aber als selbsthervorgebracht betrachtet? Das Betrachten ist in sich immer dasselbe, nur höher oder niedriger, je nachdem es sein Gegenstand ist.

Die Kluft zwischen den beyden jetzt so berühmten Punkten ist daher so groß nicht, als man vorgiebt. Dieses zeigt sich selbst in dem Falle, wenn man die Wirklichkeit — (Realität) der einzigen Bewohnerinn der Indifferenz-Welt, — nähmlich der Idee der unbedingten Einerleyheit — annimmt. Wie steht es denn aber selbst mit dieser Idee? Wir fanden im Vorgehenden schon allerley Mißlichkeiten dagegen. Wir wollen weiter suchen, — wollen zu sehen



hen suchen, was an ihr denn eigentlich *) wahr ist.

Zuvor noch einen Blick auf die Art, wie die neue Schule von ihrer obersten außerordentlichen Einheit herab zu allen den Mannigfaltigkeiten kommt, die wir um uns herum zu sehen, zu hören, zu riechen u. s. f. — nicht umhin können.



Gene:

*) Ich sage eigentlich — also streng genommen, — oder — nur das genommen, was — nach dem Sinne ihrer lautesten Verkünder — darin liegt, — und vor der Hand noch nichts von dem, was nach einem bessern Sinne darin liegen könnte.

Generalzweifel (Nro. 6.)

Woher ist die Dame: „philosophische Konstruktion"?

Ungeachtet des ungeheuren Vorraths von Gegenständen — in der dem Anscheine nach so einfachen Idee der unbedingten Einerleyheit, und ungeachtet der unmittelbaren Berührung, in der man sich mit demselben auf dem Indifferenz-Punkte befand, war es doch nicht so leicht, als man hätte vermuthen sollen, — derjenigen Gegenstände wirklich habhaft zu werden, derer man bedurfte. So ohne weiters konnte man sie aus dem Einheits-Magazine nicht herauskriegen, denn sie lagen nicht schon fix und fertig darin da. Sie mußten erst durch eine dritte Macht herausgearbeitet werden. Man sah sich nach dieser Macht um, und fand sie in der philosophischen Konstruktion. Diese gefällige Dame erboth sich, alles, was man verlangte, aus dem unendlichen Faden der unbedingten Einerleyheit heraus, und zusammen zu spinnen — und — zu stricken.



Man wußte schon vor Schelling Etwas von einer gewissen Konstruktion. Man wußte nähmlich, daß es ein Vermögen gebe, einen Begriff durch die selbstthätige Hervorbringung einer ihm entsprechenden Anschauung darzustellen. Man wußte also, daß es ein Vermögen gebe, den Gegenstand eines Begriffes selbstthätig — mittels der Einbildungskraft — hervorzubringen. Z. B. Man wußte, daß man nicht nur den Begriff: „gleichseitiges Dreyeck", dadurch denken könne, daß man sich einen Raum auf einer Ebene denke, welchen drey gerade und einander gleiche Linien einschließen — — sondern, daß man auch den Gegenstand dieses Begriffes (das gleichseitige Dreyeck) durch die Einbildungskraft hervorbringen — — zeichnen (nicht bloß auf dem Papiere, sondern im Kopfe) könne. Man wußte daher, daß man sich diesen Begriff nicht nur mittelbar mittels seiner Merkmale (Raum, Linien, drey Linien u. s. f. also discurrendo — diskursiv) sondern auch unmittelbar — durch Anschauung (durch Hervorbringung — intuitiv) vorstellen könne.

Dieses Vermögen schränkte man aber bisher bloß auf das mathematische Gebieth ein, und das, wie es schien, aus guten Gründen. Man fand nähmlich, daß dieses Vermögen ein anders voraussetze, durch welches man den Gegenstand des Begriffs jedesmahl nicht bloß zu denken, sondern auch gleich anzuschauen im Stande wurde. Man fand, daß es sich auf unsere Vorstellungen von Raum, und Zeit gründe, die

ursprüng-

ursprünglich als gränzenlos in uns vorkommen, aber durch unsere Anschauungen auf diese oder jene Art (ungeachtet der Gränzenlosigkeit im Ganzen) in Theilen begränzt werden können, durch welche theilweise Begränzungen alsdann die zu den Begriffen nothwendigen Gegenstände *) eigentlich erst entstehen. Nun gehören aber die Vorstellungen Raum, und Zeit — als solche — eigenthümlich nur der Mathematik an.

Der neuen Schule war dieses Konstruktionsvermögen sehr willkommen. Allein in der Einschränkung, in der es bisher genommen ward, konnte sie es nicht wohl gebrauchen. Sie dehnte es also mehr aus. Eigentlich hatte sie es zu Allem nöthig. Sie dehnte es also über Alles aus. Das war leichter geschehen, als man glaubt. Das Vermögen zu konstruiren, das man vorfand, stützte sich, wie wir sahen, auf das Anschauungsvermögen, und wurde erst durch dieses eigentlich zu dem, was es war. Nun war aber das Anschauungsvermögen (wie man schon ausgemacht zu haben glaubte) das ursprünglichste, und eben deßwegen auch allumfassendste. Es mußte also auch das Konstruktionsvermögen von derselben Art seyn. Und nun stand die Zauberinn da, welche im Stande, und immer auch gleich bereit war, aus der Ureinerleyheit das ganze Universum sammt allem in und außer demselben

*) Z. B. Das wirkliche Dreyeck zu dem Begriffe „Dreyeck", —— eine gewisse Menge zu dem Begriffe „Zahl" — u. s. f.



selben — heraus zu konstruiren. Nun entstanden also — Menschen, Thiere, Pflanzen, Steine u. d. gl. wenn man sie nöthig hatte, durch uns auf dieselbe Art, wie Dreyecke, Vierecke, Vielecke u. d. gl. Nun entstanden zu den Begriffen von den Gegenständen der ersten Art die Gegenstände selbst durch bloße Entwerfung derselben in unserm Gemüthe, wie zu den — der letzten. Nun war all unser Wissen ein mathematisches, durch welches das gewußte Seyn selbst — erst hervorkam.

Freylich lagen dem ganzen Verfahren bey dieser Ausdehnung des Konstruktionsvermögens einige Täuschungen zum Grunde. Man verwechselte das Bild (die Kopie) mit dem Gegenstande (seinem Originale). Man schuf sich jenes, und glaubte nun diesen selbst geschaffen zu haben. Wenn vorher schon ausgemacht gewesen wäre, daß dieser nichts anders, als jenes (daß unser Leben nichts anders, als ein Traum in höherer Potenz) ist, ja dann hätte freylich Alles seine Richtigkeit. Allein dieses sollte ja gerade erst ausgemacht werden. — Man erhob also das Entwerfen eines unbestimmten Bildes vom Gegenstande (was sonst auch Schematisiren hieß) zu einem Hervorbringen des Gegenstandes selbst (zu einem Konstruiren) — — wahrlich nur durch einen Phantasie-Kabinets-Spruch. — Deßwegen blieb aber auch im Grunde Alles nachher so, wie es zuvor war. Die bloß denkbaren (diskursiven) Begriffe amalgamirten sich nach diesem Machtspruche — mit den zugleich anschaulichen

(kon-

(konstruirten, intuitiven) so wenig, als vor demselben. Man betrachtete z. B. zuvor im Fache der ersten — das Besondere im Allgemeinen — z. B. die mechanische, die chemische, die politische Ursache — in dem Begriffe der Ursache überhaupt, — — — im Fache der zweyten aber das Allgemeine im Besondern, z. B. das Dreyeck überhaupt — in einem gewissen Dreyecke, das in der Phantasie, oder gar auf dem Papiere vorhanden war. — Und man mußte dieses nachher wieder so. Die Scheidewand, die man weggerissen zu haben glaubte, war also nur verborgen worden.

Ueberdieß, wenn wir sogar zugeben wollen, daß mittels dieses ausgedehnten Konstruktionsvermögens wirklich die Gegenstände für alle unsere Begriffe ohne Unterschied hervorgebracht werden könnten, hat alsdann die neue Schule mit ihrer Zauberey schon gewonnenes Spiel? — Wenn nähmlich auch alle Gegenstände auf diese Art so ganz nur von uns — geschaffen sind, folgt daraus mehr, als daß sie es auch nur für uns so sind? — Folgt daraus, daß sie auch an sich mehr nicht sind? Daß überhaupt an sich mehr nicht ist, als was für uns ist? Daß unser Schaffen das einzige Geben eines Seyns, unser Konstruiren das einzige Hervorbringen, also unser Konstruirtes das einzige Wirkliche ist? — Kurz! wenn die neue Konstruirmethode wirklich unsere wahre Erkenntnißmethode ist, ist sie deßwegen mehr als das Gerippe, welches unserer Wahrnehmung, wie unser



Knochenbau dem Fleische, zur Stütze dient? — Und kann über die Wahrnehmung hinaus — nichts anders mehr liegen?



Gene-

Generalzweifel (Nro. 7.)

Entweder bloßer Bericht über die Wahrnehmung (bloßer Empirism) oder — logische Spielerey!

Die neue Schule steht nun ein Mahl in ihrem Indifferenzpunkte auf einer, wie sie glaubt, vorher im Gebiethe der Philosophie noch nie erreichten Höhe, und sieht deßwegen auch vorher noch nie gesehene Dinge. Wenn sich mit ihr ja eine der frühern Schulen in Etwas messen darf, so ist es die poetische. Das alte Pleroma, diese Tochter orientalischer Phantasie, hat einige — aber freylich nur halbe *) — Aehnlichkeit mit unserer heutigen Ununterschiedenheits- oder Einerleyheits-Region. Bey jenem steckte auch ein Wissen und Seyn zugleich in dem alles erfüllenden, und beleuchtenden Lichte, — und es kam damahls auch schon mit dieser ungetrübten Einheit endlich zu

*) Denn es gab ja außer dem alles belebenden Pleroma — auch noch ein von ihm verschiedenes — (die für sich schon vorhandene, — Materie).



einem Durchbruche in die Zweyheit, und zuletzt in die Unzählbarkeit.

Um wie viel ist an dem neuen Pleroma mehr Wirklichkeit (Realität) als an dem alten?

Wir hörten anfangs, wie viele und verschiedene Versuche gemacht wurden, über die Wahrnehmung hinaus zu kommen, und wie noch keiner — ganz — geglückt haben will. Es war aber auch sehr natürlich, daß keiner so ganz glückte. Man gieng ja fast immer nur von der Wahrnehmung selbst aus, d. i. „man warf sich in irgend eine aus dieser — (zwar unbezweifelt“, aber darum doch nur aus dieser hervorgehende) bloß angenommene Wahrheit, und segelte mit ihr aufwärts. Allein trägt denn eine irdische Gondel über die irdische Atmosphäre hinaus? Die neue Schule nun, um diesem Hindernisse auszuweichen, schuf sich selbst — einen (wenigstens wie sie meinte) überirdischen Einfall — (die Idee der Einerleyheit) — bestieg also in ihrer Einbildungskraft ein dem Gesetze des Endlichen nicht unterworfenes Fahrzeug, und kam so vom Unendlichen herab.

Ist denn aber dieses sein Geschöpf wirklich so überirdisch? Man besehe es genauer! Eine Familien-Aehnlichkeit mit dem Wesen der unmittelbar vorgehenden Schule Fichtes ist unläugbar. Und zu welchen Vermuthungen berechtigt schon diese Aehnlichkeit, da es die neue Schule selbst eingesteht, daß

Fichtes

Fichtes — Kind — nur irdischer Abkunft ist? — Fichte hatte alles bis auf das Ich, — und dieses auf ein Handeln, auf ein Hervorbringen reduzirt. Ihm entstand Alles (insofern er sein Wissen * fragte) aus dem Ich. Und dieses Ich war ihm (wieder insoferne er sein Wissen fragte) nicht ein Wesen (denn so weit — bis zu einem Wesen — trug ihn sein Begriff, der sich scharf an die Wahrnehmung hielt, nicht) **), — — sondern ein Handeln, ein Hervorbringen — (denn nur bis dahin führte ihn die Wahrnehmung. — Nur bis dahin war er seiner Sache unmittelbar gewiß). — — Schelling gieng nun, wie wir wissen, von da noch weiter. Er sah zwar in dem Ich — von der einen Seite — auch nicht mehr, als ein Hervorbringen. Er sah aber in demselben von einer andern — zugleich selbst wieder ein Hervorgebrachtes. Ihm war also das Ich nicht, wie seinem Vorgänger, ein Hervorbringen in der höchsten Würde (Potenz) sondern nur — in der ersten untergeordneten, — also nicht ein ursprüngliches, sondern erst ein abgeleitetes Hervorbringen. Dieses zweyte, das Fichten das erste war, kommt noch von selbst in unserm Bewußtseyn vor. Dasjenige aber, das Schelling suchte, soll nicht mehr darin als schon vorhanden vorkommen, sondern

*) Der Glaube sprach anders.

**) Und konnte ihn nicht weiter tragen, denn wo zeigt uns denn unsere innere Wahrnehmung — in unserm Ich ein Wesen? Dieses zeigt uns ja erst der Schluß.



dern erst hineingesetzt werden. Schelling erhob sich nun zu diesem höchsten Hervorbringen (zu dieser höchsten Produktivität) durch eine nicht bloß suchende, sondern schaffende Selbstthätigkeit. Er bildete sich die Idee eines **obersten Hervorbringens**, von welchem Alles ohne Ausnahme, also auch das Ich — ein Hervorgebrachtes wäre, — bildete sich also die Idee einer obersten unbedingten — und nicht bloß logischen, sondern reelen — Einerleyheit ohne allen Gegensatz; denn dieses Hervorbringen war ja durch und durch nichts als ein Hervorbringen (nichts als Eines). Dieses Hervorbringen umfaßte schlechterdings alles ohne Ausnahme. Und dieses Hervorbringen war vor der Hand selbst weder ein Wissen, noch ein dem Wissen gegenüberstehendes Seyn (weder Subjekt, noch Objekt) indem beydes eben dadurch erst werden sollte.

Allein was hatte denn nun Schelling — durch dieses sein höchstes Hervorbringen (seine höchste allumfassende Produktivität) — eigentlich ausgesprochen? — **Mehr nicht als das Höchste, und Allgemeinste der Wahrnehmung.** Man denke nur nach! Was nehmen wir z. B. in unsern äußern Wahrnehmungen (Wahrnehmungen äußerer Zustände) eigentlich wahr? — Nichts anders als Kraftäußerungen — theils Aeußerung einer Kraft, die wir uns zuschreiben, theils Aeußerung einer Kraft, die wir außer uns versetzen, und durch derer Aeußerung die erste gehindert wird. Wir nehmen nirgends die Kraft

(das

(das Wesen) selbst, sondern, wie gesagt, nur ihre Aeußerung, — oder (da der Beysatz „ihre" schon wieder zu viel sagt) um bestimmter zu sprechen — eine Aeußerung wahr, die wir (in Gedanken wenigstens) von einer Kraft (Wesen) ableiten. Wir nehmen also nichts anders als ein Wirken, und Gegenwirken, d. i. nichts anders, als ein **Hervorbringen** von zwey Seiten — von einer innern, und von einer äußern her — wahr. — Geschieht bey **innern** Wahrnehmungen (bey Wahrnehmung innerer Zustände) mehr, als dieses? Es geschieht nur etwas beziehungsweise anders, aber nichts an sich Mehrers. Wir nehmen auch da nichts anders wahr, als ein Wirken, und Gegenwirken, — nichts anders, als ein **Hervorbringen** von zwey Seiten her. Dieses Mahl sind nur beyde Seiten in uns selbst. — Wir nehmen daher überall nichts anders, als ein **Hervorbringen** wahr, in und außer uns nichts anders. Die ganze Welt, die Welt in und außer uns, — alles wird uns also — streng untersucht, bis auf die letzte Quelle durchforscht — — nichts anders, als das Resultat — eines **Hervorbringens** (einer Produktivität) und da dieses Hervorbringen an sich immer dasselbe, immer Eines ist (nähmlich insoferne es vor den Augen der Wahrnehmung immer das sich selbst gleiche **Setzen eines zuvor nicht Gesetzten** ist) nichts anders — als das Resultat eines **Einen**, — einer **Einerleyheit** — einer **unbedingten Einerleyheit**. Auf diese Art wird also vor den Blicken der Wahrnehmung das Bewußtseyn, wie die Schwerkraft, das Denken,

wie



wie das Seyn, — der Geist, wie die Materie u. s. f. zu einem Resultat — einer, und derselben Urkraft (wenn es erlaubt ist, — das bloße Hervorbringen mit der Bezeichnung zu belegen, mit der eigentlich nur das Hervorbringende belegt werden sollte). Es wird daher auf diese Art — das Bewußtseyn, wie die Schwerkraft u. s. f. — d. i. die Ichheit, wie die Natur zu einem — im Grunde, oder innerlich ebendemselben, und nur dem Grade nach oder äußerlich verschiedenen.

Allein auch nur insoferne, als die Wahrnehmung reicht, ist uns Alles — nur dieses Resultat. — — **Was hat also Schelling ausgesprochen?** — — Wie wir sehen, **Mehr nicht, als das Resultat der Wahrnehmung**, — **aber dieses freylich in seinem umfassendsten Sinne.**

Was er mehr ausgesprochen haben will, ist Anmassung. Er will uns über die Wahrnehmung hinausgeführt haben. Wir sehen aber, daß uns so weit — schon die Wahrnehmung selbst (an der Hand der Abstraktion) führen kann. Freylich! — Er läßt in seinem Ausspruche den Beysatz „insoferne, als die Wahrnehmung nicht" weg, und will dadurch seinen bedingten Spruch zu einem unbedingten, — das Zeugniß der Wahrnehmung auf dieser Erde zu einer Kunde aus dem Himmel erheben. Allein gerade dadurch macht er ja seine **sonst große reele Wahrheit zu einer kleinlichen logischen Spielerey.**

lerey. Ist denn diese seine unbedingte Ununterschiedenheit, — (Ureinerleyheit) wenn sie von ihrem Zusammenhange mit der Wahrnehmung losgerissen, und für sich, und an sich aufgestellt, und zum Realgrunde alles Uebrigen eingeweiht (gesegnet) wird, mehr als das alte, schon immer bekannte, nun aber personifizirte — Etwas, in welchem alles Entgegengesetzte — Eines ist, und aus welchem durch eine metaphisische Zauberruthe leicht alles Mögliche hervorgeht? Welchen Grund hat denn Schelling, das Wahrnehmen zum Maßstabe alles Seyns zu machen, wenn er seinen Gegnern verbiethet, das Denken dazu zu machen? Ist jenes weniger bloße Folge der Einrichtung des Wahrnehmenden, als dieses — der — des Denkenden *)? Wenn also diese nicht sagen dürfen: „Das Hervorbringen kann ohne ein Hervorbringendes nicht gedacht werden, also giebt es ein Hervorbringendes"; warum darf denn Schelling sagen: „Ich sehe nirgends mehr als ein Hervorbringen, also giebt es auch nicht mehr"?

Manchen mag nun wohl gar bange werden. „Wie? werden sie denken, also stieg selbst Schelling — der spekulative Wagehals, noch nicht hoch genug? Wie weit soll man denn noch hinan? Was wird am Ende aus der Spekulation werden?" — Was werden wird,

*) Oder wie die Schule sagt, — ist jenes weniger subjektiv, als dieses?



wird, weiß ich nicht, — wohl aber, was werden soll —— weniger Zusatz, und mehr reines Gold, — **weniger Phantasiespiel, und mehr wahre eigentliche Spekulation** soll werden. —— Ja! dieses wird — dieses muß endlich auch werden. Gerade die gegenwärtige ungeheure Ueberkletterung der Spekulation über sich selbst — bürgt uns dafür. Die Spekulation riß sich jetzt von dem übrigen Menschen ganz los, warf sich einzig, ausschließungsweise, auf den Kopf — mit Verachtung alles andern, wucherte so bloß in und für sich fort, — und verlor sich zuletzt in die leeren traurigen Steppen der Einbildungskraft. Da kann sie unmöglich bleiben. Diese Wüsteneyen muß sie nothwendig wieder verlassen. Sie wird also zurückkehren, und dieses Mahl mehr, als jemahls durch Unglück belehrt — sich für künftige Versuche auch sorgfältiger als jemahls einen festern Ankergrund suchen, und denselben —— in dem **Herzen** *) finden.



Gene=

*) Die Spekulation, die bloß vom Seyn, und auf das Seyn ausgeht, — verliert sich endlich in das Phantastische. Nur die, — welche auch das Sollen mit — in ihre Untersuchungen zieht, welche also nicht bloß auf dem Denken, sondern auch auf dem Handeln ruht —— gelangt zum Reelen. Jene kommt eigentlich nie über die Wahrnehmung hinaus. Nur diese erhebt sich darüber.

Generalzweifel (Nro. 8.).

Wie? Es läßt sich schlechterdings gar Nichts mit Grund gegen das neue System einwenden?

Die bisherigen Zweifel waren aus der Ansicht der dogmatischen Seite des neuen Systems genommen. Die — der polemischen — biethet gleichfalls viele dar. Wir wollen nur einem der ungestümmsten — Gehör geben.

Die neue Lehre ist schlechthin unangreifbar. Es ist eitle Anstrengung, irgend einen Versuch gegen sie zu wagen. Der Kampf, der ihr — ihre Aechtheit rauben will, ist ein ohnmächtiger Kampf von Traumgestalten mit Traumwaffen gegen die unendliche, über allen Angriff gränzenlos erhabene Feste des Olymps. Das Symbol des Riesenfestes mit dem Jupiter ist viel zu groß dafür. Dort stritten wirkliche **Riesen** mit wirklichen **Bergen**. Hier streiten nur geträumte **Zwerge** mit geträumten **Sandkörnern**.



nern. Dort bedurfte es also doch noch der **Blitze**. Hier thut ein einziger — — — Gedanke — das ganze Geschäft.

Die höchste allen Gegensatz ausschließende Einheit verschlingt jeden Einwurf, der sich gegen die neue Lehre auflehnen will. Sie verschlingt ihn, ehe er noch recht eigentlich entstanden ist. Denn er kann eben wegen ihrer gar nicht ein Mahl recht eigentlich entstehen. Er kann nur als Täuschung, als Traum, — nur aus der Reflexion entstehen, die bekanntlich Nichts, als Trug ist.

Jeder Einwurf stützt sich auf eine Entgegensetzung, und gerade alle Entgegensetzung ist bloße Täuschung. Jeder Einwurf stammt aus dem Verstande, und gerade der Verstand kann nur irren. Ein gegründeter Einwurf müßte aus der Vernunft stammen, und daher kann schlechterdings keiner kommen, da ja in ihr Alles — ohne Ausnahme — Eines, also schlechterdings Nichts Entgegengesetztes ist. Woher soll ein Gegengrund genommen werden, da es „an sich" über all nur einen einzigen und immer denselben Grund — die unbedingte Einerleyheit giebt? Woher soll auch nur eine Zweyheit kommen, da überall Nichts als eine Einheit möglich ist?

Will man die neue Wahrheit durch sie selbst widerlegen? Soll sie nicht wahr seyn, weil sie wahr ist? — Will man ihr einen Irrthum gegenüberstellen?



stellen? Soll sie nicht wahr seyn, weil etwas anders unwahr ist? — Will man sie durch eine andere Wahrheit bekämpfen? Allein davon ist ja gerade die Rede, daß es außer ihr keine andere Wahrheit giebt. — Noch mehr! Außer ihr giebt es überhaupt schlechterdings Nichts. Alles, was man vorbringt, ist sie selbst. Jede anders lautende Wahrheit ist im Grunde — nur sie. Ja! selbst jeder sogenannte Irrthum ist an sich nur ein anders gearteter Ausdruck von ihr. Jede Einwendung gegen sie ist also immer Nichts anders, als eine Wiederholung von ihr, — folglich nur eine neue Bekräftigung für sie.

Will man einwenden, — daß in diesem Systeme dieses oder jenes nicht erklärt werden könne, so vergißt man, daß ja die Foderung einer Erklärung nur auf dem Standpunkte der Reflexion (also der Täuschung) gemacht werden könne. Auf dem höhern der Ununterschiedenheit (der Indifferenz — also der einzigen Wahrheit) ist Klarheit, und Dunkelheit, — höchster Tag, und tiefste Mitternacht Eins.

Will man einwenden, daß auf diese Art so vieles unmittelbar Wahres schlechthin unbegreiflich werde; so vergißt man wieder, daß auch dieser Zweifel nur aus dem zum ewigen Truge verurtheilten Verstande stamme, der immer ein Mannigfaltiges in ein Eines verbinden (begreifen) will, was an sich eine Chimäre ist, indem ja vor der Vernunft Mannigfal-



tigkeit und Einheit, also auch Begreifen, und nicht Begreifen Eins und dasselbe ist.

Will man endlich sogar **Widersprüche** des Systems selbst — gegen dasselbe loshetzen, so vergißt man abermahls, daß alle Widersprüche nur auf dem Gebiethe des abscheulichen Verstandes Statt haben, — auf dem — der Vernunft aber schlechterdings keine möglich sind. Woher sollen für die Vernunft — Widersprüche entstehen? — Vom Denken gegen das Seyn oder vom Seyn gegen das Denken? Diese beyden sind aber vor ihr Eins. — Vom Seyn gegen das Nichtseyn? Auch diese sind vor ihr Eins. — Aus der Endlichkeit gegen die Unendlichkeit, oder umgekehrt? — Beyde sind vor ihr wieder Eins. — — Vom Ideelen gegen das Reele, vom Wesen gegen die Form, vom Ich gegen das Nicht-Ich, von der Zeit gegen den Raum, vom Bewußtseyn gegen das Bewußtlose u. s. f. — oder umgekehrt? — Alles — **Alles ist ja vor ihr Eins** *).

Will man überdieß noch aufrufen: „Das ist aber **baarer Unsinn**, — **gräulicher Unverstand**!!" So ruft die Schule entgegen: „Desto besser! **Unsinn**, — **Unverstand soll es ja gerade seyn**. Aller Sinn, und

* Wer dieses — vielleicht für Konsequenzmacherey hält, der lese Schellings Zeitschrift für spekulative Physik — dessen Bruno u. d. gl. selbst, wo alle diese Dinge ausdrücklich als Eins erklärt werden.

und aller Verstand sind ja eben die Erbfeinde aller Wahrheit."

Wie wenig die neue Schule — Widersprüche zu scheuen hat, beweiset sie deßwegen auch dadurch, daß sie sich sehr offenherzig dieselben selbst erlaubt. Darüber nur das eine und das andere Beyspiel! —

Es wird gleich anfangs behauptet, daß Nichts **außerhalb** der Vernunft, und daß diese — die unbedingte Einerleyheit selbst sey, — und bald darauf heißt es wieder, daß z. B. der Gradunterschied (die quantitative Differenz) nur **außerhalb** der unbedingten Einerleyheit Statt haben könne.

Es wird ferner behauptet, daß sich die unbedingte Einerleyheit, indem sie sich selbst unendlich erkennt, auch **unendlich als Subjekt, und als Objekt** setze, — und gleich darauf heißt es, daß zwischen Subjekt und Objekt kein anderer Unterschied als der — des **Grades** möglich sey *).

Es

*) Man denke, — ein Unterschied des Grades zwischen Unendlich und Unendlich! ! — Mein obiger Sprachgebrauch — eines Unendlichen, Unendlichern, und Unendlichsten ist also gerechtfertigt. — — Oder will man sagen, dieser Grad-Unterschied ist nur möglich, aber nicht immer nothwendig. Also giebt es auch Sub-



Es wird behauptet, daß die unbedingte Einerley-heit das **einzige** „An sich" — und nicht weit davon heißt es, daß **Alles, was ist** — die unbedingte Einerleyheit selbst sey. U. S. F.

Eben so wenig hat die neue Schule irgend ein Verdammungs-Urtheil über ihre Lehre zu scheuen. Sie spricht deßwegen selbst — die derbsten — über sich selbst aus.

Ihre Lehre ist bekanntlich ein strenges System, und doch sagt sie selbst: „Je mehr sich eine Philosophie dem Systeme annähert — — — desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen." — Und wieder: — „Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an die Philosophie in den Fesseln eines einzigen Systems gefangen liegen soll."

Ihre Lehre ist bekanntlich (wenigstens, wie **sie** aussagt) die höchste Spekulation, die alles außer sich mit unendlichem Hochmuth verachtet, und doch sagt sie selbst: „Die bloße Spekulation ist eine Geistes-Krankheit des Menschen, noch dazu die gefährlichste von allen, die den Keim seiner Existenz tödtet, die Wurzel seines Daseyns ausrottet."

Ihre

Subjekte, und Objekte — selbst ohne Grad-Unterschied — folglich ohne **allen**, — und doch mit einigem Unterschied; denn das Eine ist Subjekt — und das Andere — Objekt.

Ihre Lehre gründet sich bekanntlich **bloß auf intellektuele Anschauung** — also auf Anschauung ohne Sinnlichkeit, und doch sagt sie selbst: „Ein Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung.“

Ihre Lehre ist bekanntlich das **einzig konsequente** System auf der ganzen weiten Welt, und doch sagt sie selbst: „daß es nur **zwey** konsequente Systeme gebe, eines, das die Materie zum Prinzip des Geistes, und das andere, welches den Geist zum Prinzip der Materie macht.“ — — **Von welchen gerade** das Vorliegende — zum Unglücke — keines ist. U. S. F.

Nun! Wer wagt sich an die Widerlegung einer solchen Lehre? Wer will einen absoluten Salamander verbrennen, welcher jedes Feuer immer im voraus (a priori) schon auslöscht?

Generalzweifel (Nro. 9.).

Wenn aber Etwas für den gesunden Menschenverstand (gesunde Vernunft gehört auch dazu) gar zu lächerlich ist, — erweckt denn das nicht wenigstens einigen Verdacht gegen seine Ernsthaftigkeit an sich?

Man mag die Tasten des neuen Gedanken-Instruments (als philosophisches Instrument) berühren, wie, und wo man will (versteht sich bey der Stimmung, in welcher es von seinen Erfindern und Liebhabern zum Spiele angebothen wird), — so erhält man immer — wenigstens zum Theile — mehr oder weniger komische Töne.

Nur den einen und andern Versuch!

Das neue System geht über alles Bewußtseyn hinaus auf das Höhere, worin Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit — Eins sind. Wer erinnert sich hier nicht

nicht an Hrn. v. Münchshausen, wie er den Fuchs, um seinen Balg ohne alle künstliche Durchlöcherung zu erhalten, so lange karbaschte, bis derselbe zu dem am Munde von der Natur selbst schon gemachten Loche hinaussprang?

Wenn man nun von diesem höchsten, über alles, was in das Bewußtseyn kommen kann, unendlich erhabnen Ort, und seinen sonderbaren Revieren doch allerley Wunderbares vernimmt, wird man da nicht versucht, mit dem Dichter auszurufen: „Erzähl' er nur weiter, Herr Urian!"

Hört man also, wie daß dort oben z. B. — Seele und Leib nicht umhin können, Eins zu seyn, so bewundert man die unergründlichen Urtheile Gottes, der den Menschen erst da anfangen läßt, die Wahrheit zu finden, wo er ihm von Sinnen zu kommen gestattet. Als Hamlet (und Schakespear kopirt bekanntlich sehr getreu) seinen Vater als seine Mutter ansprach, war er eben im Begriffe, närrisch zu werden, oder doch — zu scheinen.

Hört man ferner, daß an sich Nichts endlich sey, so greift man unwillkührlich nach der Nase, um sich nach ihren Progressen zu erkundigen, und weiß man gleich, daß sie an sich keine Nase, sondern die unbedingte Einerleyheit (absolute Identität) selbst ist, so weiß man doch zugleich auch, daß der Haarzopf nicht weniger eine gleiche Identität ist, und man wird un-



geachtet alles Spasses doch ein wenig bange, daß sich vielleicht ein Mahl aus Versehen — die Scheere an die unrechte machen dürfte.

Horcht man endlich auf das Ganze überhaupt — ja! dann steht es wahrlich um das Zwerchfell etwas bedenklich. Man darf in der That nur mit halb verschloßnen Augen *) hinhorchen, wenn es keinen Riß bekommen soll. Man denke! Ueberall Nichts — als Vernunft! Vernunft als Wallfisch, und als Wasserlaus, — als Elephant, und als Floh, — behaarte, und schuppichte, und nackte Vernunft, — Vernunft mit Hufen, Klauen, und Krallen, — Vernunft als Brennessel, als Sauerrampfer, als Tollwurz, — Vernunft gediegen, und in Stufen, sauer, und süß, fest, und in Tropfen, — und dann noch Vernunft nicht bloß als Geist des Buches, sondern als Buch selbst, d. i. als Papier und Pappendeckel, und Schweinleder, und so also auch Vernunft als Tisch, und Sessel, und Windbüchse, und Klistierspritze, — kurz, wohin, und was man ausspuckt, lautere Vernunft! ! !

Und davor soll man niederknieen, und den Verstand sogleich — mir nichts, dir nichts — gefangen geben in den Gehorsam des Glaubens?

„Ihr geistlosen Spötter!" tönt es aber alsdann entgegen. Man lasse es tönen! Geist und Körper sind

Eins.

*) Augen und Ohren — an sich — Eins.

Eins. Es heißt also nicht mehr, als: ihr körperlosen Spötter! — d. i. es heißt Nichts, — ist eine leere Schmähung anstatt eines vollen Grundes.

Allein man kann ja alles lächerlich machen? — Allerdings! — Man kann aber nicht lauter Lächerliches — ernsthaft machen. — Und der transcendente Münchshaußianism da, der sich jetzt als Philosophie konstruiren will, ist als solche — doch — durch und durch lustiger Natur!!

---

*) Ist es anders möglich? Die Physik bildet sich ein, Philosophie zu seyn, weil sie spekulativ ist — Muß das, was sie in dieser Einbildung sagt, und thut, — nicht höchst komisch seyn?

Generalzweifel (Nro. 10. 11. 12. u. s. f.)

In der Feuerwerks-Kunst nennt man's Schwärmer. —

* * *

Nun nur noch einige zerstreute Zweifel — Bemerkungen — Fragen — u. d. gl. ohne Zusammenhang zur Beleuchtung entweder des Ganzen, oder auch nur einzelner Theile überhaupt, — und dann erst zur Prüfung einiger zuvor dafür angeführten Beweise!

* * *

Schelling wirft — Fichten (und, da dieser unter den Denkern des alten Stils — nach Schellings eigenem Geständnisse — der höchste ist, — allen ältern Denkern) vor, daß er sich die ganze Endlichkeit — nähmlich das ganze Ich — schon gleich **geben** lasse, anstatt sie, wie er (Schelling) will, und auch gethan zu haben glaubt, — erst selbst hervorzubringen. — — Aber läßt sich denn Schelling nicht **noch mehr** bloß **geben?**

geben? In seiner unbedingten Einerleyheit steckt ja nicht nur die ganze Endlichkeit, sondern auch schon die ganze Unendlichkeit, die da mit jener — — Eins ist. — — Freylich! er findet die Idee dieser Einerleyheit nicht bloß. Er macht sie sich erst selbst. Aber woraus? — aus Allem; denn er sagt ja: „Alles ist Eins." — — So geht es! Der, welcher sich Alles *) erlaubt, klagt andere darüber an, daß sie sich Etwas erlauben.

* * *

Ueberhaupt ist es mit euerm Erschaffen wenigstens eine sehr zweydeutige Sache. Das Erschaffen soll ja doch mehr, als ein bloßes — obgleich noch so künstliches — Zusammensetzen seyn. — Nicht? — Nun! Könnt ihr uns denn in euerm Systeme etwas solches, das nicht — (wenigstens in seinen Theilen) — vor euerer Anstrengung schon vorhanden gewesen wäre, aufweisen? — Was? Eure Grundidee — die absolute Identität? — — — Wie! wenn wir euch aber gerade bey dieser Idee die Bestandstücke, aus welchen sie gemacht wurde, sehr deutlich vorzeigen könnten? — Was sagt ihr denn in ihr aus? — eine unbedingte Einerleyheit, oder Dieselbigkeit alles Subjektiven, und Objektiven. Sind uns

*) Man vergesse nicht, daß ich bloß den spekulirenden Herrn Schelling im Auge habe, nicht den Handelnden! — — O! du zu Mißdeutungen so geneigtes Zeitalter! ! !



uns denn aber diese beyden nicht schon gegeben, und ist denn das Verschmelzen von zwey Gegebenen — ein Hervorbringen aus dem Nichts? — Ihr hattet einen Ring nöthig, der das ganze All umschlöße. Dazu reichte nun weder das Subjektive, noch das Objektive allein hin. Ihr entschloßt euch also, beyde zusammenzuschweißen, — — **und das nennt ihr — Schaffen?**

„Aber, sagt ihr, das Subjektive, und Objektive sind ja an sich wirklich Nichts. Also ist ja die Identität derselben auch keine Zusammensetzung aus Etwas.“ — — Vortreflich! Allein was ist sie denn nun? — **Die Identität von Nichts und wieder Nichts. — Heißt das Schaffen?**

* * *

Aus der neuen Einerleyheit — so organisirt, wie sie es von ihrer neuen Schule ist, — geht allerdings alles Entgegengesetzte sehr deutlich hervor. Es ist allerdings sehr leicht erklärbar, wie auf diese Art — Denken, und Seyn mit einem Schlage entstehen. — So entstehen ja auch aus der Zauberruthe — Zauberschlößer, Zauber-Gespräche, Zauber-Geschichten u. s. f. Wenn aber nur erst erklärt wäre, wie die Zauberkraft in die Zauberruthe hineinkommt! — Will man sagen: „An sich ist die Ruthe noch nicht zauberisch, sondern indifferent. Sie wird es erst, wenn sie sich regt.“ —? Was ist damit erklärt? — Bleibt

auf

auf diese Art nicht immer noch Etwas unerklärtes — Etwas bloß gegebenes — angenommenes — eigentlich alles — unerklärt — bloß gegeben — bloß angenommen — zurück?

* * *

Die große, sonderbare Einerleyheit ist, wie wir hörten, — — die Vernunft selbst, und die Vernunft ist alles, außer ihr ist nichts. Woher ist denn aber selbst die Vernunft, von der man auf diese Art — allein ausgeht? — Ist diese nicht gegeben? Macht man sich diese auch erst selbst? Womit? — Oder macht man sich zwar nicht sie — aber die Idee von ihr? Also entsteht die Idee doch erst aus ihr, und nicht sie aus der Idee? Dann ist ja aber die Idee, das Selbstgeschaffene, doch nicht das erste? Und wenn sie es aber auch — auf eine geheimnißvolle Art — doch wäre, — wie könnte sie sich uns als solche kundthun? Müßten wir ihr — auf ihr Wort glauben? — Schon manche Idee hat uns getäuscht. — Müßten wir dem Zeugnisse unsers Bewußtseyns glauben, das uns ihre Entstehung als eben durch uns bewirkt vorhält? — Also sind wir noch nicht weiter vorwärts, als bis zum Zeugnisse unsers Bewußtseyns gekommen? So weit waren wir schon lange, — — und zwar mit mehr Beruhigung; denn dieses Zeugniß spricht deutlicher, und zuverläßiger — für Zustände, die ganz im Bewußtseyn, — als für Ideen, die darüber — wenigstens großentheils — hinausliegen. Sie verbürgt



bürgt in dem ersten Falle — die Realität des Daseyns, und der Beschaffenheit — im zweyten nur die — des Daseyns.

* * *

„Geht man bey der Betrachtung des Universums — von dem Reflexionspunkte (von dem Glauben an eine Entgegensetzung) aus — sagt die neue Schule, so ist alles — Widerspruch. Geht man aber vom Indifferenzpunkte aus (also von der Ueberzeugung, daß an sich — Alles — Eins sey) so hört aller Widerspruch auf.“ Allerdings, — aber nur durch den ungeheuersten aller Widersprüche *), nur durch einen Saturn von Widerspruch, der alle seine leiblichen Kinder aufzehrt. Was ist damit gewonnen? — — **Ein Futteral über die Widersprüche.** —

* * *

Die neue Schule thut sich sehr viel auf ihre Idee von Unendlichkeit zu Gute. Hat sie hierüber neue Entdeckungen gemacht? Bisher hatte man nur eine negative (verneinende) Vorstellung davon. Unendlichkeit war, was keine Gränzen (kein Ende — irgendwo) hat Weiß die neue Schule mehr davon? Hat sie sich eine bejahende (positive) Vorstellung davon

*) Durch: — Alles ist Eins. — Unendliches und Endliches ist Eins. — Unendliches ist also nicht unendlich. — Endliches ist nicht endlich u. s. f.

von verschafft? Welche ist diese? — Ihr fühlt es wohl selbst, daß es mit der Idee der Unendlichkeit seine eignen Schwierigkeiten hat. Ihr unterscheidet deßwegen eine **Verstandes = Unendlichkeit** *), und eine **Vernunft = Unendlichkeit**. Bey der ersten beschränkt ihr euch wohlweise auf die verneinende Vorstellung. Diese ist euch — ein Fortschreiten ohne Ende. Allein bey der zweyten dehnt ihr euch auch auf die bejahende Vorstellung aus. Diese ist euch die **unbedingte**, und **deßwegen auch unbegränzte Einerleyheit** selbst. Was habt ihr uns aber nun in dieser letzten Unendlichkeit gegeben? — Außer der **wiederkommenden** fatalen Verneinung (in den Worten unbedingt, und deßwegen unbegränzt) — nach dem, was wir zuvor sahen, auch noch einen **Widerspruch** — also allerdings etwas wenigstens zum Theile Positives — — **einen unendlichen Widerspruch** **). —

Auf

---

*) Also eine Idee des Verstandes! — So vermag dann dieser auch — Ideen, und nicht bloße Begriffe hervorzubringen?

**) Es scheint, daß sich das Gefühl der Unmöglichkeit, zur positiven Idee der Unendlichkeit zu gelangen, auch bey der neuen Schule unwidersprechlich im Ausdrucke abdrückte. Oder warum gab sie — die an neuen Worten so reiche — für das bloß verneinende Wort: „Unendlichkeit" kein bejahendes? — —



* * *

Auf dem Indifferenz-Punkte (auf der Höhe der ununterscheidenden Ansicht) bin ich indifferent — in Rücksicht der Denklehre — (Logik). Auf dieser Höhe kann und darf ich nicht mehr denken. Da kann und darf ich mich also auch nicht mehr von irgend einer Denkregel irre machen lassen. Ich muß mir da auch das Undenkbarste — folglich selbst das **Widersprechende** — noch vorstellen können. Die Regel der Freyheit vom Widerspruche gehört ja auch noch zu den Denkregeln.

* * *

Ich bin auf diesem Indifferenz-Punkte nicht nur gegen die Denklehre, sondern auch gegen die Anschauungslehre (Aesthetik) indifferent; denn ich bin es ja gegen Alles. Ich kann und darf mich also da auch durch keine Anschauungsregeln irre machen lassen. Ich muß mir auch das Unanschaubarste — das **Nichts** noch vorstellen können, und muß mir dieses Nichts als Etwas vorstellen können. Sonst entstünde alles Reele aus dem ganz Unreelen, nnd dieses letzte wäre das erste, und einzige Reele. — Giebt es denn aber ein Vorstellen, das kein Denken und kein Anschauen ist?

Doch! das Vorstellen auf diesem hohen Punkte ist, wie man sagt, demungeachtet ein Anschauen. — Es sey! Ist es ein deutliches? Aber dann unterscheidet

det es (in dem Angeschauten ein Verschiedenes) — — und es soll doch — nichts unterscheidend (nichts trennend) seyn. — Ist es ein dunkles? — Wie ist man alsdann versichert, daß es nicht täuscht? — — „Es ist lebhaft.“ — — Desto schlimmer.

* * *

„Der, dem dieses höchste Licht aufgegangen ist (oder vielmehr, der es sich aufgehen gemacht hat) weis es innigst, daß er nicht getäuscht wird.“ — So spricht aber nur der Mystiker. — — „Gerade die Mystik ist auch der Gipfel aller Philosophie *).“ — — Also ist Philosophie nichts anders, als — systematischer Mysticism. Wir wollen den Witz bändigen, der hier mit Gewalt losbrechen will. Wir wollen uns überwinden, in allem Ernste auf einen Augenblick anzunehmen, — Philosophie könne, — müsse zur Mystik führen; so wird sie doch zur wahren führen müssen. (Oder ist jede — wahr? Giebt es auf diesem Gebiethe keinen Schein?) — Nun! Dann muß ja doch auch die Philosophie über wahre, und falsche Mystik entscheiden, und sie — die urtheilende — muß höher, als die beurtheilte, liegen. — Freylich! Man weis einen Ausweg. Man sagt: „Die wahre Mystik entscheidet über sich selbst, wie sonst die wahre Philosophie auch über sich selbst entschied. Soll jener (zumahl sie nun nichts anders, als die Vollendung von dieser

*) „Die krystallhelle Mystik des Katholicismus“ sind Schellings eigne Worte.



dieser ist) nicht auch das Recht zukommen, das dieser immer zugestanden ward?" — Wenn wir ihr aber dieses Recht wirklich einräumen wollen, was nützt es ihr? Kann sie es ausüben? Die Philosophie (im ehemahligen unmystischen Sinne) konnte es. Diese hatte Gründe. Sie konnte sich und ihr Recht beweisen. — Die Mystik (als solche) kennt keine Gründe. Diese kann sich, und ihr Recht nur — behaupten. — „Der Mystiker erblickt aber die Wahrheit unmittelbar. Was braucht es mehr?" — Der Phantast erblickt sie nicht weniger so. Warum hat er doch Unrecht? — „Dieser erblickt nur eine gegebene — jener aber eine selbst gemachte." — Ist man bey einer selbst gemachten Vision — vor der Täuschung mehr gesichert, als bey einer gegebenen? Warum? — Und dann! wie wird man es ganz unbezweifelt inne, daß die gehabte von der ersten, oder von der zweyten Art sey? Kann nicht die eine die Gestalt der andern annehmen? — Das Schlimmste bey der Sache ist, daß sogar ausdrücklich — gerade die verwerflichere Art von Mystik — als die eigentlich philosophische angegeben wird. Nicht z. B. ein Fenelon wird angepriesen, sondern (man denke) — — — ein Jakob Böhm *).

In

*) Eine Recension des krit. Journ. von Sch. u. H. — in der oberd. allg. Litteraturzeitung — führte diesen Schuster von Görlitz — nur zum Scherze — als einen Eingeweihten der neuen Schule auf, — — und siehe da! — Er ist es — nach der eignen Panegyrik der Schule in allem Ernste.

* * *

In dem Bewußtseyn, und für dasselbe muß freylich Alles zur Idee werden. Zu welchem Schluße berechtigt denn aber dieser Umstand? — Daß alles auch außer dem Bewußtseyn so seyn müsse, wie es in demselben ist? — Wenn dieses ist, warum soll nur ein Theil des Bewußtseyns — Maaßstab für alles Aeußere seyn? Warum nicht das ganze? Man läßt nur das Anschauen (das höhere, oder intellektuele) für so einen getreuen Abdruck gelten, und das Denken nicht? Gehört das zweyte weniger nothwendig zum Ganzen, als das erste? — „Ja! auf dem höchsten Standpunkte." — Also ist die Gedankenlosigkeit ein höherer Grad vom Bewußtseyn, als Gedankenfülle? Wir erheben daher unser Bewußtseyn in demselben Maaße, in welchem wir uns des Denkens entwöhnen? Die indische Sekte, welche ihre höchste Bestimmung in die Anstrengung setzt, — nichts anders, als das — Nichts zu denken, ist so ziemlich auf dem rechten Wege zur Wahrheit. — Wir sollen nur noch einen Schritt weiter gehen, um bey ihr selbst anzulangen. Wir sollen nähmlich — gar nicht denken, — wenigstens so oft wir dieser Dame aufwarten wollen.

* * *

Warum wird überhaupt das Denken (der Verstand) von der neuen Schule so gar übel verrufen? Weil es so sehr täuscht? — Täuscht denn das Anschauen



schauen nicht auch? — Doch! das Denken thut es immer. Da ist Täuschung — Folge seiner Natur. **Es ist nothwendig alles Denkbare — an sich — irrig.** — Wie wenn wir aber diesen Satz auch wirklich zugeben wollten, so müßte er ja eben, um wahr zu seyn, selbst wieder irrig seyn; denn er ist ja auch denkbar. Allein wenn er selbst unrichtig ist, so ist sein Gegensatz richtig, daß nicht alles Denkbare — an sich irrig sey. — Oder will man beyde Sätze an sich wahr seyn lassen? Es scheint. — Wahrlich ein verzweifelter Versuch von Philosophie!! weil man noch mit keiner Wahrheit an der Spitze der Philosophie — zum Ziele kam, so wagt man es jetzt — einen Irrthum zum Anführer aller Wahrheit zu wählen.

* * *

Ist für die Begreiflichkeit — in der neuen Schule — mehr gethan, als für die Ueberzeugung? — Wenn man zur Befriedigung von dieser — einen **unendlichen Widerspruch**, der alle andern verschlang, an die Spitze stellte, so stellte man zur Befriedigung von jener — eine **unendliche**, alle andern verschlingende **Unbegreiflichkeit** an dieselbe Spitze hin. Wer sich davon überzeugen kann, daß das Endliche an sich unendlich sey, der kann sich von Allem überzeugen. Und wer das begreifen kann, daß an sich Alles Eins sey, der kann alles begreifen. — Der neue Versuch von Philosophie bleibt sich also gleich. Er verräth in der einen Hinsicht so viele Verzweiflung, als in der andern.

„Das

* * *

„Das neue System, sagt ihr, erscheint nur deßwegen so fremd, weil es so übermenschlich ist. Es muß von allem Bisherigen ganz abweichen, weil es sich über alles Bisherige ganz erhebt. Es verschafft uns ja eine **unendliche (göttliche)** also eben dadurch — die einzig wahre — Erkenntnißweise.“ — — — Ich dächte, hier ließe sich noch eine Frage vorlegen, — — die sich selbst beantwortet. — Nähmlich: ob es wahrscheinlicher *) sey, daß unsere Erkenntnißweise, dadurch, daß sie **Erkenntnißweise** dieses Systems wird, — — **unendlich**, — — oder dadurch, daß die Erkenntnißweise dieses Systems die unsrige wird, — **endlich** werde. — Wenigstens, — scheint mir, müsse vor allem ein bestimmter Grund angegeben werden, warum die Unendlichkeit leichter unsre Endlichkeit, als diese jene meistern könne. — Daß die erste an sich stärker ist, — das entscheidet hier nicht. Hier rauft es sich nicht um Nebensachen, sondern um Wesenheiten, worin alles gleich stark ist.

„Dieses System lehrt uns aber endlich Alles begreifen.“ — Desto schlimmer. Dann ist es gewiß nicht das wahre, weder nach unsern Grundsätzen, noch nach den eurigen. — Nach den unsern nicht; denn alsdann macht es ja Alles zu einem bloß Menschlichen

*) Ich sage: wahrscheinlich — (obwohl ich mehr sagen könnte) — aus bloßer Demuth vor den Unendlichen, mit denen ich spreche.



lichen (oder zu einem noch kleinern), und wir müssen dann alles Höhere für nichtig erklären. — Nach dem eurigen nicht; denn dann zieht es ja alles in die Verstandessphäre herab, die ihr selbst für den Tummelplatz bloßer Täuschungen erklärt. Oder kann auch die Vernunft, und nicht bloß der Verstand begreifen? — Aber zum Begreifen gehört ja ein Denken, und Denken kann nur der Verstand, wie ihr behauptet. — —

* * *

Alles, was ist, ist die unbedingte Einerleyheit (die absolute Identität) selbst.

Also z. B. Ich bin die absolute Identität selbst, — und Du bist sie auch, — und die Feder, mit der ich dieses schreibe, ist sie wieder, u. s. f. — Sind wir nun alle drey — nur Eine einzige absolute Identität, oder sind wir unserer — drey solcher Identitäten? — — Nur eine Einzige? Folglich so, daß es immer nicht nur der Art, sondern auch der Zahl nach dieselbe Identität ist, welche als Ich schreibt, als Du lies't, und als Feder mit sich (von sich, und für sich selbst) schreiben läßt? — Sonderbar! Wie es dann kommen mag, daß sie sich als Ich für eine ganz andere als — als Du, und daß sie sich als Feder (wie man sagt) für gar Nichts hält (sondern bloß von sich als Ich oder Du für eine Feder gehalten wird). — — „Das macht die quantitative Differenz

(der

(der Grad-Unterschied) des Bewußtseyns, auf dem sie in diesen drey Karakteren steht." — — — Ja! Nun ist es sehr begreiflich.

Freylich! wenn ich länger darüber nachdenke, so wird's mir wirklich begreiflich. Die Feder ist die absolute Identität — z. B. in der ersten Potenz (was die Mathematiker a^1 oder a schlechtweg nennen). — Wir sind dieselbe Identität — aber in einer höhern Potenz, — Ich — etwa in der vierten und Du (als Gast) in — — der fünften. Nicht so? — — Macht aber vielleicht ein ganzer Grad-Unterschied zwischen Mensch und Mensch in anderer Hinsicht zu viel Aufwand (es gab und giebt, und wird geben — gar viele Menschen), — gut! Ich weiß nun auch dagegen einen Ausweg. — Nehmen wir das Ganze logarithmisch! dann ist uns geholfen. Die absolute Identität ist die Grundzahl, und wir besitzen in jeder vollständigen Logarithmen-Tafel ein Register über das ganze Universum, und seinen bisherigen Urheber. Wir brauchen alsdann nur nachzuschlagen, so finden wir z. B. unter der Karakteristik 1 und seinem daneben stehenden Dezimalbruche — die Feder — unter der Karakteristik 4 und zweyerley Brüchen dich — und mich — und wollen wir weiter suchen — auch alles Uebrige — ja unter der Karakteristik — Unendlich (∞) selbst Gott. — Wie begreiflich, — Du — und Ich — und selbst Gott sind — z. B. nur **Federn in höhern Potenzen!**

* * *

Ueberhaupt sieht es um das Erklären — unsers neuen (und wie es sich rühmt, alles erklärenden) Systems etwas mißlich aus. Z. B. Es soll das Seyn erklärt werden. Wie geht es dieses an? Es macht dasselbe zu einem Gedachtseyn. Die Welt, die wir im Wachen vor uns haben, wird nach ihm eine bloße Traumwelt (in einer höhern Potenz). — Ist nun das Seyn erklärt? — „Es ist aber dasselbe nun ein Mahl nicht mehr, als so ein bloßes Gedachtseyn.“ — **Alles Seyn** ohne Unterschied? Also auch das der Einerleyheit — ist nur dieses? — Also auch die unbedingte Einerleyheit ist nur so in Gedanken, und nicht außer denselben? — — — — Es soll das **Denken** erklärt werden. Wie geht man dabey zu Werke? Man läßt die Einerleyheit — anfangs seyn, dann sich selbst erkennen, folglich sich selbst theilen in ein Erkennendes, und Erkanntes, und dann giebt sich das Denken, wie von selbst. — Das ist ja wieder ganz vortrefflich!

* * *

Ob sich nicht ein Mahl statt des gegenwärtigen Identitäts-Systems — mit gleichem Rechte — ein Milchsafts-System — also statt des absoluten Idealisms ein absoluter Chylism (von Chylus) — als Philosophie aufstellen ließe? — Man beliebe nur zu erwägen! — Wie dem Bewußtseyn zunächst Alles zur Idee wird, so wird den Gedärmen zunächst Alles zum

Milch-

Milchsaft (Chylus). — Denken wir uns also den Fall, daß die Gedärme ein Mahl zu raisoniren anfangen (was nach der neuen absoluten Lehre bekanntlich nicht ohne — ist) — könnten sie, wenn sie gründlich verführen, auf ein anders Resultat kommen, als: daß — „an sich" — Alles — das Ragout so gut, als das Kleyenbrod — bloßer Milchsaft sey? — Wie wolltet ihr sie widerlegen? — Wolltet ihr ihnen etwa ein Stück Eisen zur Verdauung geben? — Das möchte wohl ein argumentum ad hominem, aber nicht — — ad philosophum seyn. Sie würden euch ja mittels einer Distinktion von quantitativer, und qualitativer Differenz (von Grad- und Art-Unterschied) — leicht entwischen. Das Eisen, würden sie euch erwiedern, ist ungeachtet seiner anscheinenden Un-Milchigkeit potentialiter — (der Möglichkeit nach) — doch auch noch — ein bloßer Milchsaft.

* * *

So soll denn das ganze neue Gebäude — ein bloßes leeres Luftgebäude seyn? — — Wer behauptet denn das? — Der Versuch hat immer — großen (nicht bloß negativen, sondern auch positiven) Werth. Er sprach ja, wie wir hörten, — das **Eigentliche der Wahrnehmung mit großer Bestimmtheit aus.** Er mag also immer als das, was er ist, als **spekulative Physik**, *) auftreten. Als diese wird er

*) Physik im weitesten Sinne — als Lehre der äußern und **innern Natur**. — — Aber auch nur Physik



er geachtet werden. — — **Nur als Philosophie, die ja über die Wahrnehmung — zum Unbedingten hinauf — und dann von demselben auf alles Uebrige ausgeht, — — als diese zu erscheinen, lasse er sich nicht gelüsten!** Als diese reizt er — wenigstens — zum Lachen. Oder fällt ihm denn gar nicht bey, daß Philosophie gerade erst anfangen kann, wo er aufhört?

Wenn dem neuen Systeme — als einer spekulativen Physik — Wahrheit zugestanden wird, so wird dieser Werth nicht nur demjenigen Theile desselben, der sich selbst spekulative Physik nennt, sondern dem ganzen Systeme zugestanden. Das ganze System spricht nichts anders, als die Wahrnehmung in ihrer größten Ausdehnung, und in ihrem eigentlichsten Gehalte aus, und stellt also nichts anders dar, als die Natur — aber in ihrem ganzen Umfange (in welchem sie das, was Geist, und Körper heißt, umfaßt) — und in der höchsten uns durch Wahrnehmung erreichbaren Bedeutung

---

Physik — nicht Natur-Philosophie. Denn man denke: Natur, also Wahrnehmung und Unbedingt, einerseits — und: Philosophie, und nicht unbedingt anderseits! — — Oder will man am Ende auch noch Feuer-Wasser-Luft-Insekten-Philosophien u. d. gl. haben?

deutung *). Es stellt nichts dar, als dasjenige, was uns — eigentlich erscheint; denn (man erinnere sich noch ein Mahl — — des darüber vorhin Angeführten) wenn wir das, was wir in die Natur erst durch Schlüsse hineinlegen, genau von dem absondern, was wir entweder unmittelbar wahrnehmen, oder wenigstens aus den bloßen Wahrnehmungen durch Schlüsse herausfteigern, so wird uns die Natur zu einem absolut — Einen — an sich Ununterschiedenen (Indifferenten) — immer Ebendemselben (Identischen) das sich nur durch zahllose Regungen in zahllosen Graden, und Gestalten äußert, und so in unzähligen Abspieglungen erscheint. — Es ist, genau angeschaut — und **nur** angeschaut (nicht weiter hinausgeschlossen) immer dasselbe Eine (wir nennen es wohl der Deutlichkeit wegen oft auch — Kraft). — Was im Steine abwärts drückt, in der Pflanze aufwärts wachs't, im Thiere empfindet, — und im Menschen denkt, und von sich selbst weiß. Es ist aber auch, wie gesagt, nur insoferne so, als man sich bey seiner Ansicht bloß auf die Wahrnehmung beschränkt. Was es darüber hinaus — was es an sich ist, davon weiß, wie man gesehen hat, — das neue Sy-

stem

*) Das System im Ganzen — vorzüglich durch seine das Ganze beherrschende Grund-Idee — spricht dieses aus. Es spricht also die Wahrnehmung überhaupt so bestimmt und umfassend aus, — obwohl es alsdann einzelne Wahrnehmungen wieder nicht so streng, und richtig auffaßt.



stem Nichts. Davon ahnet es nicht ein Mahl Etwas. Ihm ist ja, wie wir hörten, die bloße gesteigerte Erscheinung selbst schon das „An sich".

Das System ist also — wie gesagt, spekulative Physik, aber nicht Philosophie. Es ist **Wissenschaft** — (der Natur) aber nicht **Weisheit** (eines Höhern, als bloße Natur).



IX.

IX.

Bedenklichkeiten gegen einige der vorhin vorgelegten einzelnen Beweise des Systems.

Schon die vorgehenden Generalzweifel scheinen einige gegründete Besorgnisse gegen die Aechtheit des neuen, mit so vieler (wenn es zu sagen erlaubt ist) marktschreyerischer Anstrengung angepriesenen philosophischen Goldes erregen zu können. Allein wenn man weis, wie leichtgläubig ein großer Theil unsers unglaubigen Zeitalters ist, so wird man es wohl nicht überflüßig finden, daß diesen allgemeinen Winken zur Prüfung auch noch besondere beygefügt werden. Es bedarf gewöhnlich einer großen Menge starker Reitze, — viele unserer jetzigen Denker — — zum Denken (zum Selbstdenken) zu bewegen. Die Meisten (vorzüglich der jungen, die jetzt darauf ausgehen, die Ober-Herrschaft auf dem Denkgebiethe ausschlüßig an sich zu reißen) spielen nur mit Gedanken. Das Streben nach Wahrheit ist großentheils ein bloßes Spiel um Wahrheit, und noch dazu ein Hazardspiel geworden. Man ist also mehr an leidenschaftliche Wagstücke,

als



als an einen zwar freyen, aber doch ruhigen Gang der Behandlung gewöhnt. Besonders ist man geneigt, dem Kühnen, der durch einige glücklichere Würfe — einige Vortheile erhascht, seine Manier abzulernen, ohne sie an sich zu prüfen, oder auch nur ihre weitern Erfolge abzuwarten.

Kurz! Es ist unglaublich, wie wenige Anhänger immer noch das „sapere aude!" aufzuweisen habe, — wie sehr immer noch — der Köhlerglaube sein Wesen treibe, — wenn gleich nicht mehr so sehr auf dem theologischen — doch noch auf dem philosophischen Felde. — Einige sprühende Wahrheitsfunken! Und man glaubt meistens die Göttliche — schon ganz vor sich zu sehen! ! ! *)

1. Wir

*) Besonders ist ein großer Theil unsers Zeitalters (wer hätte das erwarten sollen, —) noch sehr geneigt, sich durch den Ton, in dem ihm Etwas vorgetragen wird, imponiren zu lassen. Je diktatorischer dieser ist, desto gewisser erreicht er bey vielen sein Ziel. Die Zuversicht, mit der eine Meinung behauptet wird, wirkt sehr oft nachdrücklicher, als der Grund, welcher für die Behauptung steht. — Floskeln, wie folgende: „Ich werde nun gleich bis zur höchsten Evidenz beweisen. — — Ich werde auf eine unwiderlegliche Art zeigen. — — Ich werde mit untrüglicher Gewißheit darthun. — — u. s. f." Solche Ankündigungen lassen dem nachstehenden Beweise gewöhnlich schon nichts mehr zu thun übrig. Sie allein entscheiden meistens schon den Sieg für sich. — Verbinden

sie

I.

Wir wollen darüber mit Schelling nicht rechten, daß er nur so schlechthin von der Vernunft **allein** ausgeht. Wir könnten ihn freylich fragen, ob er denn dadurch nicht gewißermassen dasjenige schon stillschweigend voraussetze, was er erst beweisen müsse, — nähmlich daß die Vernunft allein Alles in Allem, daß also ihr Standpunkt der einzig ächte sey? Allein, wie gesagt, darüber kein Wort! Wenn nur der Begriff *) von Vernunft, der aufgestellt wird, wahr ist; so muß diese Wahrheit — folgerecht (konsequent) fortgeführt — auch zu den übrigen Wahrheiten hinleiten. Sie stehen ja alle miteinander in einem Zusammenhange.

Allein

---

sie sich vollends auch noch mit einigen Drohungen, z. B. „daß man geistlos seyn müsse, wenn man dieses nicht begreife. — Daß nur die Plattheit — andrer Meinung seyn könne. — Daß man auch der gemeinen Verkehrtheit angehöre, sobald man diese Wahrheit nicht anbethe, u. s. f." — so regt sich schon gar kein Zweifel mehr. — — — — Wie! **So wenig Muth zum Selbstdenken hat unser Zeitalter!!!**

*) Um die absoluten Idealisten nicht zu ärgern, erkläre ich hiemit, daß der Ausdruck „Begriff" hier indeß nur im weiten Sinne genommen ist, in welchem er auch das unter sich begreift, was sonst „Idee" heißt.



Allein gerade diesem Begriffe, wie ihn Schelling genommen wissen will, scheint es an Wahrheit sehr zu gebrechen. Die Vernunft ist ihm — in ihrer innersten, eigentlichsten Beschaffenheit, — in ihrem An sich-Zustande — — — **die gänzliche Ununterschiedenheit (Indifferenz) zwischen dem Subjektiven, und Objektiven, — zwischen dem Vorstellenden, und Vorgestellten.** — Und wie gelangt er zu dieser Vorstellung von der Vernunft? Dadurch, daß er sagt: „Wenn man sich die Vernunft allein denket, und dann dieses Denken selbst wieder abstrahirt, d. i. sie als nicht denkend nimmt, so ist sie so genommen erstens kein Subjekt (kein Subjektives) mehr, denn sie ist nun kein Denkendes mehr, — — und zweytens auch kein Objekt (kein Objektives) denn dieses kann sie nur im Gegensatze mit jenem seyn. Ein Gedachtes kann nur einem Denkenden gegenüber Statt haben."

Ist es möglich, dieses Spiel mit Begriffen — nicht für ein bloßes Spiel zu halten?

Fürs Erste: — Es wird gefodert, die Vernunft, um sie — an sich — zu erhaschen, als nicht denkend, und als nicht gedacht — zu denken. Ich will den ersten Theil dieser Foderung dahin gestellt seyn lassen (obwohl sich auch dagegen — wenigstens aus den Behauptungen der neuen Schule — ebenfalls große Schwierigkeiten erregen ließen). — Wie geht man es denn aber in Betreff des zweyten Theils der Foderung

derung an, ihr ein Genüge zu leisten? Wie geht man es an, die Vernunft — als eine **nicht gedachte** zu **denken**? **Wird** sie denn nicht, so wie man sie **denkt**, alsbald **wirklich** eine gedachte? Man soll aber, heißt es, von allem Denken abstrahiren. — Ist Abstrahiren nicht auch ein Denken? Oder wenn ihr darunter keines mehr versteht, wollt ihr damit nur soviel sagen: Man soll die Vernunft gar nicht denken, um sie als absolute zu erhalten? — Sonst nichts als das? Also brauchen wir, um sie — so zu erhalten, nur zu träumen, — oder besser — nur zu schlafen, oder noch besser — nur von Sinnen zu kommen, — und die Philosophie — die Erhebung zu dem Absoluten — fienge sich am sichersten — — mit einer Ohnmacht an? ? — Doch! Wir wollen die Vernunft dem Widerspruche zum Trotze als eine nicht gedachte — gedacht seyn lassen! !

Von was für einer Vernunft ist hier die Rede? Von der einzelnen dieses oder jenes Vernunftwesens (z. B. des Petrus, Paulus, Andreas) — oder von der allgemeinen Vernunft überhaupt, von der Vernunft als Idee? Von der ersten wahrscheinlich nicht; denn wo bliebe da am Ende die unbedingte Einerleyheit, die unbeschränkte — alle Mehrheit ausschließende — Einheit? Wir hätten ja so zuletzt — wenn gleich sonst nichts — doch immer noch mehrere, wenigstens der Zahl nach verschiedene — Ich. Und das soll nicht seyn. Es soll an sich auch nicht ein Mahl mehrere solche Vernunften, und besondere Ich — geben; son-

sondern nur eine in aller Hinsicht einzige Vernunft — eine in aller Hinsicht einzige Art (aber auch nur so eine Espes) von Unendlichem, aber gleichsam erstarrtem Ich, das erst dadurch, daß es sich regt, die verschiedenen einzelnen Ich — von sich abschüttelt, — wie ein feuriges Gespenst, das Funken sprüht. Auch ließe sich bey so vielerley Vernunften — in anderer Hinsicht — nicht zum Ziele kommen. Denn wenn auch z. B. ein einzelnes Vernunftwesen aufhörte, seine einzelne Vernunft zu denken, also auf diese Art diese einzelne Vernunft aufhörte, eine denkende und deßwegen auch eine gedachte zu seyn, so könnte sie ja leicht von irgend einer der andern einzelnen Vernunften noch gedacht werden, und dann wäre sie wieder eine gedachte, und es stünde ihr gegenüber auch wieder eine denkende, — und wir wären also abermahl in dem Kreise von Objekt und Subjekt hineingebannt. — Verstünden sich aber auch alle Vernunften gemeinschaftlich dahin zusammen, sich gegenseitig die Gefälligkeit zu erweisen, und einander wechselweise nicht zu denken, so könnte sich diese Gefälligkeit nicht weiter erstrecken, als auf das **wirkliche** nicht Denken, und nicht auch auf das **bloße nicht denken können**. Was wäre aber damit gewonnen? Ist nur das **wirklich denkende**, oder auch schon das **bloß des Denkens fähige** — ein Subjekt — — — und nur das **wirklich gedachte**, oder auch schon das **bloß Denkbare** — ein Objekt?

Doch!

Doch! Es ist ja ohnehin klar, daß nur von der allgemeinen, von der absoluten Vernunft, von der Vernunft überhaupt, oder in der Idee — — die Rede ist. Allein da entsteht nun wieder die Frage: Wird diese allgemeine — einzige Vernunft in dem bisherigen Sinne genommen, — nähmlich als ein gewisses allen Vernunftwesen einwohnendes Vermögen, durch welches sie eben das werden, was sie sind? — Wenn dieses ist, so ist sie zu dem vorgesetzten Ziele wieder ganz unbrauchbar. Als ein solches Vermögen ist sie nicht für sich, sondern nur als Eigenschaft in einem andern vorhanden. Was will man mit ihr in diesem Sinne, d. i. mit ihr als einer bloßen Idee (von der bisherigen Art der Ideen) anfangen? Kann man sie als solche denken, handeln u. d. gl. und dann wieder zu denken, und zu handeln aufhören lassen? Woher hat denn diese Idee — (diese allgemeine Vorstellung *) das Recht, so etwas zu fodern? Werden nicht bald auch andere Ideen dasselbe Recht fodern, wenn man es dieser zugesteht? Und was wird daraus entstehen, wenn es ein Mahl dem Menschen als Gattung — einfallen sollte, essen, und trinken zu wollen? Was wird daraus entstehen, wenn einmal der Repräsentant aller Schriftsteller — der Schriftsteller in genere — zu schreiben anfängt? Was wird den einzelnen

*) Bis daher ist nur von der Allgemeinheit der Vorstellung: „Vernunft" die Rede. Es darf also da schon noch „allgemeine Vorstellung" statt „Idee" gesetzt werden.



zelnen Menschen und Schriftstellern noch zu essen, und zu trinken, und zu schreiben übrig bleiben? — War es denn wirklich nicht bloß Scherz, sondern Gefühl geheimer hoher Wahrheit, was dem Rousseau die bekannte Antwort eingab, als man seine Unzufriedenheit mit der Medizin dadurch zu widerlegen suchte, daß man ihm sagte, — die Fehler, die er der Wissenschaft vorwerfe, treffen nicht die Wissenschaft, sondern nur ihre Bekenner, und Ausüber, die Aerzte. — „Nun gut, versetzte er, so laßt mir ja, wenn ich krank werde, keinen Arzt, sondern die Wissenschaft selbst kommen!"

„Aber die Vernunft als Idee — die allgemeine einzige Vernunft — ist auch nicht so todt, so hilflos, so bloß als Anhängsel von Wesen zu nehmen, sagt ihr, sondern lebendig, für sich bestehend, und alles Uebrige tragend — mit Allgewalt." Das klingt stark. Wir wollen indeß nicht auf den ganzen, sondern vor der Hand nur auf den wesentlichen Klang horchen. — Also diese einzige Vernunft soll als eine lebendige Idee — soll als ein — für sich Leben habendes, und Leben austheilendes, und als einzig — Leben habendes und austheilendes — genommen werden?. — — Allein darum frägt es sich ja erst, ob sie so genommen werden könne. Ihr setzt also schon voraus, daß uns allen nur Eine Vernunft — der Zahl nach Eine — einwohne, oder vielmehr, daß wir alle nur Eine Vernunft — — der Zahl nach Eine — (bloß in verschiedenen Abstufungen)

sind.

sind. Freylich ist wirklich überall nur Eine Vernunft denkbar. Diese Einheit bezieht sich aber nur auf die Art. Was berechtigt euch, diese Einheit der Art in eine Einheit der Zahl zu verwandeln? Wollt ihr uns fragen, was uns berechtigte, mit der Einheit der Art eine Mehrheit der Zahl zu verbinden, so können wir euch **indeß** soviel sagen, daß für unsere Mehrheit wenigstens unser nothwendiges Bewußtseyn stehe, da für eure Einheit nur eure **willkührliche** Foderung (diese Einheit so zu denken) steht.

Wir wollen aber voraussetzen, was freylich vor Allem — erst bewiesen werden sollte, daß die Vernunft „An sich" eine einzige der Art und der Zahl nach sey, — was gewinnt ihr nun damit? — Daß sie als solche — weder Subjekt, noch Objekt, sondern bloß das sich gegen beyde gleich verhaltende sey? — Und dieses darum, weil sie weder eine denkende, noch eine gedachte mehr ist? — Sonderbar! Ist denn nur das Denkende ein Subjekt, und nicht auch das zu denken fähige? Und ist bloß das Gedachte ein Objekt, und nicht auch das Denkbare?

„Als Vernunft" An sich" ist sie auch weder des Denkens fähig, noch denkbar."

Wie? Des Denkens nicht ein Mahl fähig, und denkt doch?

„Sie denkt, — aber nicht als Vernunft „An sich" — sondern als erscheinende Vernunft."



Was denkt denn aber nun da an ihr? ihre Erscheinung, oder sie? — Auch ist sie, sagt ihr, an sich nicht denkbar? Warum nicht? Versteht sich dieses von selbst schon? Oder daraus, weil sie als solche nicht gedacht ist?

Doch es sey! Weiß sie in ihrem „An sich Zustande“ auch von sich? — — Ja? — Wie aber? Nicht durch ein Denken, das versteht sich, — sondern durch ein Anschauen, und, wie sich leicht vorstellen läßt, nicht durch ein sinnliches, sondern durch ein verständiges (intellektueles) Anschauen. Ungeachtet der oben gerügten Beschwerden eines verständigen Anschauens ohne Verstand — wollen wir es doch als sehr praktikabel gelten lassen. Wird nun dadurch die Vernunft An sich — von aller Sub- und Objektivität befreyet? Ist sie so nicht wenigstens noch eine anschauende, und eine angeschaute? Oder ist auch das noch zuviel für ihren An sich Zustand? Will man sie sich auch nicht ein Mahl selbst anschauen, sondern etwa gar nur fühlen lassen? So ist sie ja doch auch da noch eine Fühlende, und eine Gefühlte? — Soll aber endlich auch dieses noch weg seyn? — Also weiß sie gar Nichts von sich? Woher wißt denn alsdann ihr etwas von ihr? — — — Und dann, wenn sie in ihrem An sich Zustande weder denkt, noch anschaut, noch fühlt — — also nichts von sich weiß, ist mit ihrem Wissen zugleich auch ihr Wirken geschlossen? Oder thut sie sonst noch etwas? Was? — Hervorbringen? Also ist sie ja doch wieder ein Subjekt,



jekt, — sie ist ja ein Hervorbringendes, dem ein Hervorgebrachtes gegenübersteht. — Oder thut sie Nichts? Ruht sie ganz? Nun, so ist sie eben auch jetzt noch ein Ruhendes — ein Subjekt der Ruhe. — Oder ist sie endlich nur die Ruhe selbst? Also nicht Etwas, das ruht? Folglich nicht Etwas, und doch auch nicht — Nichts.? ? ? *)

Doch! Schelling erklärt sie ja in seiner Darstellung — — selbst für Etwas, das sich zwischen Subjektives und Objektives stellt — und gegen beyde — gleich (indifferent) verhält. — Sie ist also ein sich Stellendes, und Verhaltendes — und doch kein Subjekt? ? Sie ist ein Etwas, auf das man, um es an sich kennen zu lernen, reflektiren muß — — und doch kein Objekt? ? — Sie, die bloße Indifferenz, ist doch ein Indifferentes? ? — Sie, die weder ein subjektives, noch objektives Etwas — ist doch — ein Etwas? ? — — **). Wie willkühr-

 lich

*) Wäre absoluter Nihilism nicht eine passendere Benennung für das neue System, als absoluter Idealism? — — — — Dieses war schon geschrieben, als ich Köppens — Philosophie des absoluten Nichts — erhielt. Es war mir sehr angenehm, meine Ansicht — durch die — dieses Denkers bestätigt zu sehen.

**) Schelling will hier über das Denken hinaus, und thut doch nichts anders, als daß er die innerste Foderung desselben zu befriedigen sucht. — Wir legen uns einen Sinn, und eine Vernunft, — Organe, und



lich ist also der Gebrauch der hier von den Worten „Subjekt, und Objekt" gemacht wurde? Sie mußten gerade — Denkendes, und Gedachtes im engsten Sinne, und sonst nichts bedeuten.

Es ist aber die Schlußfolge aus diesem Wortgebrauche nicht weniger willkührlich, als der Wortgebrauch selbst. Es heißt: „Die Vernunft an sich ist weder ein Subjekt, noch ein Objekt, also — — ist sie die Einheit von beyden, oder Subjekt-Objekt." Wie schließt sich denn aber dieser Folgesatz an diesen Vordersatz an? Der Vordersatz behauptet ja nur, daß die Vernunft von zweyen Entgegengesetzten keines sey. Wie kann denn nun der Schlußsatz behaupten, daß sie deßwegen ein bestimmtes drittes sey? Weil nur diese drey möglich sind? Warum nur diese drey? Warum nicht viere, fünfe, u. s. f.? Weil

und Verstand u. d. gl. bey, — so daß wir uns — — sinn-lich — vernünft-ig — — organ-isch — — verständ-ig u. s. f. nennen, d. i. Unsere Denkkraft nöthigt uns — ein Etwas, ein Eines (was wir — uns heißen — und als beharrlich — als Substanz denken) anzunehmen, welches sinnlich und vernünftig u. s. f. also beydes zugleich, folglich in dieser Hinsicht — das wahre Indifferente ist. — So opfert Schelling gerade da — den Denkgesetzen am eifrigsten, wo er sie ganz zu verschmähen scheint. — Oder ist es ihm nur um die — lig — ig — und isch zu thun? — Sie sind auch nicht ohne — vernünftig ist etwas anders als Vernunft.

Weil wir nicht mehrere wissen? Ist unser Wissen der Maaßstab des Seyns? — *) Warum gerade nur diese drey? Warum nicht andere? Z. B. Subjekt, Objekt, und Nichts — anstatt Subjekt, und Objekt, und Einerleyheit beyder? Haben nicht gerade meine drey mehr für sich, als die eurigen? Ihr sagt (wenn man euren obigen Schluß in alle seine Haupttheile auseinander legt): — „Alles ist entweder Subjekt, oder Objekt, oder die Einerleyheit beyder. Nun ist die Vernunft an sich weder das erste, noch das zweyte; also muß sie das dritte seyn." — Ich sage: „Alles ist entweder Subjekt, oder Objekt, oder Nichts. Wäre also die Vernunft weder das erste, noch das zweyte, so müßte sie nichts seyn." Warum soll euer Schluß richtiger, als der meinige seyn? Weil mein Obersatz nicht bewiesen ist? — Ist es der eurige? Warum verbergt ihr ihn denn, wenn er es ist? Ihr setzet ihn ja nur so ganz in der Stille voraus? Ihr fühltet also, wie es scheint, daß er — Kontrebande — sey. Sonst hättet ihr ihn ja offen daher tragen dürfen. — Ueberhaupt ist es eine mißliche Schlußart um diejenige, welche bloß von dem, was — Etwas nicht ist, auf das schließt, was es ist.

Ferner

*) Später wird es als solcher angegeben. Hier ist es aber noch nicht ausgemacht. Diese spätere Wahrheit wird erst Folge der hier befindlichen frühern. Die Folge konnte — bisher wenigstens — den Grund nicht begründen.



Ferner ist nicht abzusehen, warum die beliebte Schlußweise nur von der Vernunft, und nicht auch z. B. von dem Verstande gelten soll. Warum soll man nicht auch von diesem mit gleichem Rechte sagen können: — Man denke sich den Verstand, abstrahire alsdann vom Denken, so ist er kein Denkender (kein Subjekt) und kein Gedachter (kein Objekt) mehr, sondern die Einheit von beyden, u. s. f.? — Will man sagen, „der Verstand kann nichts als denken. Hebt man dieses auf, so hebt man ihn selbst auf?" — Man beliebe aber dann auch zu zeigen, warum gerade der Verstand nicht anders könne, da doch die Vernunft so was kann. — „Bey dieser läßt es sich nachweisen, was sie kann." — — Nicht auch bey jenem? Wenn die Vernunft Ideen *) (unendliche Vorstellungen, wenn man will, oder doch — sinnlich nicht darstellbare) zu schaffen im Stande ist, so ist der Verstand — Begriffe **) (endliche Vorstellungen, oder — sinnlich darstellbare) zu schaffen im Stande. Oder greift dieser seine Vorstellungen nur so schlechtweg vom Boden auf?

Ferner! Ihr sagt, die Vernunft kann schon nicht ein Mahl bloß denkend gedacht werden, ohne aufgehoben zu seyn, weil sie mehr — als bloß denken — kann. — Dann ist sie aber ja nicht die dürre Ununterschiedenheit, wozu ihr sie macht, sondern die Kraft zu

*) Z. B. Weisheit, Tugend — u. d. gl.

**) Z. B. Mensch, Baum u. s. f.

zu eben diesem Mehrern, was sie nach euch — kann. — Sie ist also nicht — wie ihr sagt — bloß weder Subjekt, noch Objekt. —

Man könnte die neue Schlußweise wohl auf noch geringere Vermögen unserer Natur anwenden, als auf den Verstand. Ließe sich auf diese Art z. B. nicht selbst die Sinnlichkeit zu einem „An sich" hinaufsteigern? Man dürfte sie sich ja nur als weder anschauend, noch angeschaut denken. Freylich sie könnte alsdann noch anderwärts vorgestellt werden. Man denke sie sich also ganz unvorgestellt! Ist das zu schwer, eben weil man sie sich denken, und doch nicht vorstellen soll? Es kann bey ihr auch nicht schwerer, als bey der Vernunft seyn. Warum soll man denn gerade nur diese als **ungedacht denken** können?

Wie wenn es endlich einem einfiele, etwa gar irgend einen körperlichen Gegenstand z. B. nach dem Vorschlage des Ernest Polarch — ein Ey *) — wie die Vernunft zu behandeln, nähmlich es als ein nicht Vorstellendes (was hier um so leichter wäre), und als ein nicht Vorgestelltes (was eben auch nicht sehr schwer seyn müßte) zu denken, — und dann wie oben weiter zu schließen? Was wollte man dagegen einwenden? Warum sollte dieses so gedachte Ey nicht so gut ein — sich gegen Subjekt und Objekt gleich (indifferent) Verhaltendes — seyn, als die so gedachte

*) Des Paracelsus Spinosiors absolutes Ey.



dachte Vernunft? Wäre sie denn nicht auch weder ein Vorstellendes, noch ein Vorgestelltes? Aber aus dem Ey ließe sich dann soviel nicht herauskonstruiren? — Davon kann hier die Rede nicht seyn. Hier fragt sich nur, was ist, und nicht, was seyn wird. Und dann ist ja zu berücksichtigen, daß es, wie obiger Hr. Polarch weise bemerkt, kein bestimmtes Hühner- oder Gänse-Ey u. d. gl. — sondern ein absolutes seyn würde, mit dem sich schon etwas mehr, oder bloß kochen ließe. — Ueberdieß warum sollte es unbegreiflicher seyn, daß ein zumal so exaltirtes Ey endlich eine Vernunft hervorbringe, als daß die Vernunft — ein Ey (zum Essen) lege? — Weil das eßbare Ey nur Erscheinung, die Vernunft aber ein An sich ist? — Darüber frägt es sich aber ja hier erst. Wir haben ja wirklich schon Zeiten erlebt, wo man die Fibern des Gehirns u. d. gl. denken ließ. — — — Freylich! die Vernunft kommt im Bewußtseyn, — im innersten Bewußtseyn vor, und das Ey nicht. Aber welche Vernunft? eure indifferente? Wahrlich! so wenig, als das Ey. — Und dann! — — Also ist auch bey euch das Bewußtseyn der Träger von allem euren Wissen? Da sind wir aber ja wieder zwischen die Klammern des Subjekts und Objekts eingeengt.

Wirklich! Noch hat uns die neue Schule von diesen fatalen Klammern — die kurze Extase einer Regung der erhitzten Phantasie ausgenommen — nicht befreyet. Wie sollte sie es auch? Mit einem Paar unvollständiger Zauberkaraktere, die noch dazu ihre

Wesen

Wesen (das Subjekt und Objekt) sehr unrichtig bezeichnen, sind die Diamant-Ketten, die uns an diese Gegensätze fesseln, nicht sogleich gesprengt. Es braucht etwas mehr, als nur zu sagen: „Das ist kein Denkendes, und kein Gedachtes, also ist Denkendes, und Gedachtes einerley." — Erstens fügt sich ja das Denken nicht sogleich dem Seyn, — und zweytens eben so wenig das Seyn dem Denken. — „Die letzten beyden wenigstens sind aber Eins." — Ja! das soll eben ausgemacht werden.

Doch wir wollen die Vernunft so nehmen, wie ihr verlangt, was haben wir — selbst in diesem Falle? — **Die absolute Vernunft, die Vernunft an sich.** — — Und diese ist? **Die Einerleyheit des Denkens und Seyns.** Was wissen wir nun? Wissen wir etwas **Reeles**, oder nur etwas **Logisches**, eigentlich gar nur etwas **Eingebildetes**? Ist dasjenige Seyn, das zugleich ein Denken ist, noch ein wahres Seyn — ein Seyn außer dem Denken, — oder nur ein Scheinbares, ein bloß im Denken Vorkommendes? (nach Art des geträumten Seyns — aber in einem höhern regelmäßigern Traume) .— **Wo ist denn nun aber das wahre Seyn hingekommen?** — „Es gab an sich nie ein solches". — — Gar keines? Also ist auch das Seyn dieser höchsten Einerleyheit selbst bloß ein solches scheinbares, bloß im Denken vorkommendes? Oder ist gerade nur dieses ein Wahres, ein Seyn außer dem Denken?

Also



Also giebt es doch ein Seyn, das dem Denken entgegengesezt ist, und entgegengesezt bleibt? Wo ist aber nun die alles umfassende Einerleyheit? Und woher ist nun auf ein Mahl dieses — die ewige Ruhe störende — wahre Seyn gekommen?

Allein — auch das Opfer soll uns nicht zu schwer werden! Wir wollen da einen Sinn hinlegen, wo keiner liegen kann. Wir wollen uns überwinden, das Unbegreifliche — mit Gewalt zu begreifen. Es sey also — Alles — Eins (in dem physischen Sinne, in welchem man es will). Wie bekommen wir denn nun aus dem **Eins** — das Alles wieder heraus? Ich weiß wohl, wir können es auf alle Fälle nur — als Rauch — als Traum in höherm oder niederm Grade — nicht als Wahrheit wieder bekommen. Allein wie bekommen wir es auch nur so? „Durch das Vorstellen. Das Eins stellt sich selbst vor, und theilt sich dadurch in ein Vorstellendes, und Vorgestelltes von unzähligen Graden." — O! Das geht schnell! Mit Erlaubniß, ehe wir weiter fahren! Ich will nichts gegen das Aufwachen des Vorstellens einwenden. Es schlief ja zuvor schon darin. Aber ich sehe vor der Hand noch nicht so vielerley Vorstellende, und Vorgestellte, sondern nur zwey — ein unendlich Vorstellendes, und ein unendlich Vorgestelltes. Das Eins kann sich ja doch nichts anders, als sich selbst vorstellen. Woher denn gleich die unzähligen Grade, oder Schattirungen von Vorstellendem, und Vorgestelltem. Ich sehe nach der sehr auferbaulichen Seherey

rey

rey der Gnostiker — vor der Hand nur zwey Aeonen aus dem Ewigen hervorgehen. Doch freylich! Nun ist ja das weitere Räthsel eben auch schon gelöset. Diese zwey Aeonen sind (als vorstellend, und vorgestellt) verschiedenen Geschlechts, und es ist für die fernere Population des Universums gesorgt.

Doch! Für Denker habe ich über den ersten Grundstein des neuen Gebäudes schon zuviel gesagt, und für Nachbether kann man nie genug sagen. — Also zur Prüfung einiger der folgenden Grundbedingungen des Systems!

2.

Außer der Vernunft ist also Nichts, sondern Alles ist in ihr.

Dieses ist die erste große Folge aus dem vorigen allgemeinen Grunde, und so sind dann nun alle übrigen noch vorkommenden Sätze — eigentlich bloße Folgesätze. Ein jeder nachgehende Satz ist immer sehr genau (wenigstens nicht gar zu augenscheinlich ungenau) in den Vorgehenden eingeschachtelt. Wer also die vorhin vorgelegte Zauberbüchse in der Hand hält, der hält das gesammte Wissen (und Seyn) in der Hand. So geziemt es sich aber auch für ein — System.

Wie nahe befand man sich auf diese Art von jeher an der Urquelle aller Wahrheit, — ohne es zu ahnen!



ahnen! — Man denke! — „a = a“ ist der Träger alles Wissens und Seyns.

Hr. Schelling giebt sich, wie man sieht, mit kleinern Folgerungen überhaupt gar nicht ab. Er kommt gleich mit der riesenmäßigsten angezogen. Auch paßt wohl in die unmittelbare Gesellschaft eines so ungeheuren Grundes, wie der eben vorgezeigte war, keine andere, als auch eine ungeheure Folge. Sie schließt sich also wirklich sehr natürlich, — und zugleich sehr glücklich an. Man sieht, der ganze Kampf der neuen Meinung gegen die ältere Wahrheit ist auf die Kraft der ersten Ueberrumplung berechnet. Wenn nur ein Mahl Platz genommen ist, dann ist alles gewonnen. Date mihi locum, et terram movebo.

Man muß daher, um in der Vertheidigung glücklich zu seyn, auch gleich jeden der allerersten Schritte prüfen. Der erste, den wir zuvor untersuchten, ist, wie wir sahen, das nicht, was er schien. Ist es der zweyte?

Dieser zweyte ist eigentlich nur eine Wiederholung des ersten. „Es ist Nichts außer der Vernunft“ heißt eigentlich nichts anders, als: „Alles ist die Vernunft“: oder „Alles ist Eins, und dieses Eins ist die Vernunft.“ Es ist daher der zweyte Satz nur in dem Grade wahr, in welchem es der erste ist. Wenigstens ist er, wie jede Folge (wenn man ihn als solche ansehen will) nur dann wahr, wenn sein Grund

wahr



wahr ist. Wenn also die Vernunft an sich — weder Subjekt, noch Objekt, sondern die Einheit von beyden, also Alles in Allem ist, so ist Nichts außer ihr. Also — wie gesagt — wenn die Vernunft Alles ist, so ist Nichts, als die Vernunft.

Streng genommen hätte daher die Folge nicht besonders bewiesen werden dürfen. Sie wird es aber doch. — Allein wie? — — Durch eine Wiederholung des Spieles mit Denkendem (Subjekt) und mit Gedachtem (Objekt). — „Wäre Etwas außer der Vernunft, heißt es, so wäre es entweder **für** die Vernunft, oder **nicht für** die Vernunft außer ihr. Im ersten Falle verhielte sich die Vernunft gegen dasselbe wie ein Subjekt — im zweyten wie ein Objekt — zu einem Objekte. Sie ist aber — nach der Voraussetzung — keines von beyden.“ — Nun! Durch diesen Beweis scheint die Folge mehr an Lockerheit, als an Festigkeit gewonnen zu haben. Was heißt das: „Dieses Etwas außer der Vernunft müßte **für sie** — außer ihr seyn“? — Heißt es: „Es müßte von ihr gedacht werden können“? — Aber warum müßte es denn dieses können? Es könnte ja auch als undenkbar außer ihr dastehen, oder daliegen. — „Ja! aber dann wäre es eben **nicht für sie**.“ Richtig! Was schadet das? — Daß nun die Vernunft daneben wie ein Objekt neben einem Objekt wäre? — Ey! warum dann? Sie würde ja eben kein Gedachtes, nicht ein Mahl ein Denkbares, folglich kein Objekt. Ueberhaupt ist sie ja an sich ohne-

hin



hin undenkbar. Es ist also keine Gefahr, daß sie jemahls gedacht, d. i. zu einem Objekte werden könnte. Es dürfte daher dieses Etwas außer ihr sogar selbst ein Denkendes seyn. Man hätte doch nichts zu befürchten. Liegt sie doch immer wirklich vor unserm Denken da, ohne daß ihr davon ein Leid zugefügt wird. — — Und dann hörten wir ja, daß das Objekt nur vis a vis eines Subjekts zum Objekt werde. Nun wäre aber hier überall kein Subjekt. — Ferner hörten wir, daß Subjekt und Objekt jedes Mahl an sich Eins sey, aber auch nur Subjekt und Objekt. — Und jetzt scheint es, daß auch Objekt und Objekt (und so also auch Subjekt und Subjekt) Eins seyen. — Wieder hörten wir zuvor nur von einem Seyn der Vernunft, oder von einem Nichtseyn derselben ohne weitern Zusatz, und jetzt hören wir auch von einem **außer** und **in** der Vernunft seyn. Woher denn diese „Außer und in"? — Sind sie — Orte-Bezeichnungen? Woher auf ein Mahl der Raum? — Oder bedeuten sie mehr nicht, als: **Es giebt sonst Nichts, als Vernunft"** u. s. f.? Warum bey so delikaten Untersuchungen so verfängliche Ausdrücke? Um zu fangen? Um sich später auf ein bloß **Erschlichenes**, wie auf ein **Bewiesenes** berufen zu können? Um im schlimmsten Falle — wenigstens an Unbestimmtheit, und Verwirrung zu gewöhnen, und dann im Trüben desto leichter zu angeln?

Und dann noch der zweyte Schluß!! — „Weil Nichts außer ihr ist, so ist **Alles in ihr.**" Warum

denn

denn wieder deßwegen? Was berechtigt denn wieder sogleich vom Nichtseyn auf das Seyn zu schließen? Was — zu sagen: „da ist es nicht, also ist es dort"? — Könnte es denn z. B. nicht auch gar nicht seyn? — Alsdann; was heißt das: „Alles ist in ihr"? Giebt es ein „Alles" ein Mannigfaltiges? Nein! Dieses „Alles" ist ja als solches an sich Nichts. Also sagt ja der vorige Satz nichts anders aus, als: „Weil nichts außer der Vernunft ist, so ist **Nichts** in ihr." — — „Das ist Spielerey!" ruft ihr. — Nun ja! Darum sitze ich aber auch an euerm Spieltische. Warum soll ich nicht eben so launenhaft, wie ihr, auf die Karte, die mir gefällt, setzen dürfen, was mir beliebt, — da ihr es dürft? Freylich! Wir könnten beyderseits unsere Zeit besser verwenden. Aber, wahrlich! Ich — meinerseits sitze auch gar nicht gerne da. Es geschieht nur, um euch ein wenig auf die Finger zu sehen, und den einen oder andern Arglosen, der sich sonst leicht verlieren könnte, aufmerksam zu machen.

Wir wollen aber den ganzen seltnen Beweis für den noch seltsamern Satz als wahr gelten lassen. Es sey also ausgemacht, daß nichts außer der Vernunft, sondern alles in ihr sey! Läßt sich nicht das Gegentheil eben so evident ausmachen? — Die Vernunft ist ja, wie wir eben zuvor hörten, die gänzliche ungetrübte Ununterschiedenheit (totale Indifferenz). Es ist also Nichts in ihr; denn wäre Etwas in ihr, so wäre es entweder für sie, oder nicht für sie in ihr, und



sie selbst wäre alsdann in Bezug auf dasselbe entweder wie ein Subjekt, oder wie ein Objekt, was sie als absolute Vernunft nicht seyn kann. — Es kann daher Alles erst außer ihr, wo die Ununterschiedenheit (die Differenz) anfängt, seyn.

Allein was fangen wir nun an? Nun ist Alles in der Vernunft, und zugleich alles außer ihr. Wir haben also nun zwey — Universa. Welches ist das Wahre?

3.

„**Die Vernunft ist schlechthin Eine, und schlechthin sich selbst gleich.**"

Es giebt nicht nur Nichts außer der Vernunft. Es giebt auch überall nur **Eine** Vernunft. — Wer sieht nicht auch diesen Satz wieder deutlich in den vorhergehenden Sätzen liegen? Er wäre also auch schon von selbst aus ihnen hervorgegangen. Allein Schelling war damit ebenfalls nicht zufrieden. Er zwang ihn abermahl mit der Zange eines Beweises hervor, der ihn wieder mehr zu erschüttern, als zu befestigen geeignet ist. Denn man höre nur: Es heißt: „Wäre die Vernunft nicht schlechthin Eine, so müßte es von ihrem Seyn noch einen andern Grund geben, als sie selbst; denn sie selbst enthält nur den Grund, daß sie selbst ist, nicht aber, daß eine andere ist. — Die Vernunft wäre also nicht — absolut — welches gegen die Voraussetzung ist."

Ich

Ich wette, daß viele meiner Leser diesen Beweis öfters durchgehen, und immer etwas schwer begreiflich finden werden. Den arglosen Lesern, welche ihren Nebenmenschen dieselbe Geradheit zutrauen, die sie selbst besitzen, wird dieses am leichtesten begegnen. Der Grund dieser schweren Begreiflichkeit des Beweises liegt aber nicht in dem Scharfsinne, sondern in der Willkühr, welche darin herrscht. Es ist in ihm eine jener tausend Künste angewandt, womit die Sophisterey ihre schlimme Sache wenigstens für den Augenblick des Verkaufs herausputzt, und diese Kunst ist so wenig geheim angewandt, daß ihre Offenheit selbst — zu ihrer Verborgenheit beyträgt. Man wird von der Keckheit, mit der sie erscheint, überrascht, und hält den Kunstgriff, der so ungescheut geschieht, eben deßwegen eine Zeitlang für einen rechtmäßigen Griff.

Das Taschenspielerstückchen, das hier gespielt wird, besteht nähmlich in dem abgedroschenen Kniffchen, denselben Ausdruck während desselben Beweises in einem doppelten Sinne zu nehmen. Man sehe nur nach! Es heißt: „Es müßte vom Seyn der Vernunft (wenn sie nicht eine einzige wäre) noch einen andern Grund geben, als sie selbst; — denn sie selbst enthält nur den Grund, daß sie selbst ist." d. i. Wenn die Vernunft nicht eine einzige wäre, so müßte sie nicht bloß in sich selbst, sondern auch in irgend etwas anderm begründet seyn. — Warum? — Weil in ihr selbst nur sie allein begründet ist. —



Wahrlich! ein sauberes „Weil" auf dieses „Warum"! — Deßwegen, weil sie nur von sich, und von Nichts anderm der Grund ist, müßte etwas anders, und nicht sie allein von ihr der Grund seyn!! — Deßwegen, weil aus ihr nur sie kommen (oder seyn) kann, müßte sie aus einem andern kommen (oder seyn)!! — Wer sieht da nicht den zweyfachen Sinn, welcher dem Unbedingten (Absoluten) untergelegt wird? Ein Mahl wird es als das unbedingt Anfangende (unbedingt Vorhandene) — das andere Mahl als das unbedingt Umfassende (Alles ohne Ausnahme Einschließende) — genommen. Als ein unbedingt Vorhandenes kann es den Grund seines Vorhandenseyns nur in sich haben. Als ein Alles Einschließendes kann es in sich nur den Grund von sich (und nicht auch von einem andern solchen, wie sie selbst ist *) haben. — Für diese zweyerley Vorstellungen nun wird ein einziger Ausdruck gebraucht, — nähmlich der des Unbedingten überhaupt, und da versteht es sich dann natürlich jedes Mahl sehr leicht, sowohl, daß der Grund des Unbedingten nur in ihm selbst liegt, als auch, daß in ihm nur der Grund von ihm allein liegt, — je nachdem man nähmlich jedes Mahl das Eine, oder Andere nöthig hat. —

Was

*) Denn sonst wäre ja dieses andere Solche auch wieder ein Allumfassendes, und man hätte zwey Allumfassende, die doch auch nicht allumfassend wären, weil sie wenigstens sich selbst gegenseitig nicht umfassen könnten.

Was soll man zu dem Scharfsinne sagen, der sich solche Willkührlichkeiten erlaubt? — Daß er kecker, als fein ist.

Uebrigens bringen sich noch viele andere Zweifel gegen den obigen Beweis auf. Z. B. Er sagt aus: „Wenn die Vernunft nicht eine einzige wäre, so müßte sie den Grund ihres Seyns außer sich haben." Er setzt also voraus, das Alles Einzige den Grund seines Seyns nicht außer sich haben könne, und dürfe. Ist denn aber diese Voraussetzung schon so schlechthin wahr? Oder ist sie anderweitig schon bewiesen worden? Das letzte nicht, denn wir befinden uns erst bey dem dritten Satze, und die beyden Vorgehenden enthielten kein Wort darüber. — Das erste? Dieses scheint der Fall auch nicht zu seyn. Wir haben ja viele Einzige, deren Grund doch außer ihnen liegt. Was sind denn alle unsere Einzelwesen (Individuen)? Ist nicht jedes als solches ein Einziges? Und doch! Wo liegt sein Grund? „Sie sind aber nur Erscheinungen, und keine Wesen." Meinetwegen! Sie sind also nun anstatt **Einzelwesen** (Individuen) **Einzelerscheinungen** (individuele Erscheinungen). Sie bleiben also **als solche** — immer — **Einzelne** — **Einzige**. Oder ist z. B. die Erscheinung: Schelling — als solche — nicht immer nur diese und keine andere? Und so die Erscheinungen: **Petruskirche** — **Bucephalus** — **mein Spazierstock** u. s. f. —?



Stützt sich aber der in Frage stehende Beweis vielleicht auf die ihm zur Last gelegte Voraussetzung nicht? Wie sich aus dem Vorhergehenden erwarten läßt, stützt er sich wenigstens nicht einzig darauf, und daran thut er sehr klug. Bricht die eine Krücke, so ist noch eine andere bereit, ihn aufzunehmen. Man untersuche deßwegen nur den zweyten Grund, den er für seine Sache angiebt! — Er lautet: „Die Vernunft enthält in sich nur den Grund von sich." Dieser setzt also voraus, daß Alles nur von der Vernunft — begründet seyn müsse, und könne. — Wo ist denn aber diese Voraussetzung gerechtfertigt worden? Woher wissen wir denn, daß Nichts seyn könne, was sein Seyn nicht von der Vernunft erhalten habe? Weil die Vernunft das Unbedingte (Absolute) ist? Aber in welchem Sinne unbedingt? im ersten, d. i. in Rücksicht des Vorhandenseyns? — In diesem offenbar nicht; denn in diesem wird sie nur als von Außen — selbst unbegründet betrachtet. Also im zweyten, in welchem man sie als alles Aeußere begründend ansieht? Allein als in diesem Sinne unbedingt soll sie eben erst bewiesen werden. — Heißt das nicht, sich die Karten so mischen, wie es einem gerade taugt *)? Die ganze Manipulation besteht kurz darin. Es heißt:

Die

*) Ich will übrigens gerne zugeben, daß Schelling als ein spekulativer Gewohnheitssünder — den neuen Fehltritt selbst nicht bemerkte. Die Phantasie riß seiner Vernunft die Karten aus der Hand — und — die Täuschung war geschehen.

Die Vernunft **hat**, als ein Unbedingtes, keinen Grund außer sich. Also **ist** sie auch kein Grund von einem „Außer sich". — Sie ist daher die schlechthin Eine. Es giebt nicht mehrere Vernunften (oder was man sonst — mehrere Vernunftwesen nannte). — Warum kann denn aber das kein Grund für ein Aeußeres **seyn**, was keinen Grund in einem Aeußern **hat**?

Doch! Abgesehen von dem Allem! Der Beweis lautet: Wäre die Vernunft nicht schlechthin Eine, so müßte es von ihrem Seyn einen andern Grund geben, als u. s. f. — Wie? einen andern **Grund**? Ich will nicht davon reden, daß sie einen **andern** Grund, sondern nur davon, daß sie jetzt auf ein Mahl überhaupt einen **Grund** haben müßte. Was will man denn hier — auf dem Punkte der unbedingten Einerleyheit — der gänzlichen Ununterschiedenheit — — von einem **Grunde** sprechen? Hier sind ja Grund und Begründetes Eins und dasselbe. Hier kann ja also von einem Grunde von ihr noch gar nicht die Rede seyn. Man kann ja hier noch gar nicht sagen, daß sie einen **andern** Grund haben müßte, weil man noch nicht sagen kann, daß sie überhaupt einen Grund haben sollte. — Wenigstens müßte sich in dem angeführten Beweise überall Statt „Grund" eben so gut „Begründetes" setzen lassen. Man müßte eben so richtig sagen können: — Wäre die Vernunft nicht schlechthin Eine, so müßte es von ihrem Seyn noch ein anderes Begründetes geben als sie selbst. u. s. f. — Hat aber das — einen Sinn? Oder läßt sich Gleiches nicht für Gleiches setzen? —

Wäre es also dem gegenwärtigen Satze nicht auch wieder zuträglicher gewesen, ihn sich selbst zu überlassen, als zwischen diesem grausamen Beweise einzuklemmen? Würde er sich nicht ungleich kraftvoller an der bloßen Hand einer starken Phantasie aus der ersten Grundhypothese herausgearbeitet haben, als es jetzt durch die Peininstrumente eines hinkenden Verstandes geschah? Scheute man den Schein von Willkühr, der sich auf diese Art über das System verbreitet haben würde, wenn man immer nur so ohne Beweise fortgeschritten wäre? — Diese Aengstlichkeit für bedingte (relative) Willkührlichkeiten hätte ich in der That nach dem Muthe nicht mehr erwartet, welchen man bey dem Wagestücke der ersten unbedingten (absoluten) Willkühr zeigte. Wer sich nicht scheut, das Universum in eine einzige unbedeutende Idee — in ein a = a zusammenzuwerfen, — was soll denn der noch scheuen?

Steht es um den Beweis des zweyten Theiles des obigen Satzes besser? — „Die Vernunft ist schlechthin sich selbst gleich; denn wäre sie es nicht, so müßte das, worin sie sich nicht gleich wäre, in ihr seyn *). Ist es aber in ihr, so ist es selbst wieder absolut, und ist es selbst absolut, so ist es dem, in welchem es ist, gleich, und nicht nur in der einen oder andern Hinsicht — wie ein zweytes einem ersten, — sondern ganz, oder schlechthin gleich, d. i.

Eins

*) Denn außer ihr ist Nichts, wie zuvor bewiesen wurde.

Eins und dasselbe mit ihm." — Nun! Wie steht es denn auch hier wieder um die Bedeutungen, die man den Worten giebt, um die Voraussetzungen, auf die man sich stützt? u. d. gl. — Nur den einen oder andern Wink! — Das Ungleiche, heißt es, müßte der Vernunft, in der es seyn müßte, selbst wieder gleich, d. i. mit ihr Eins seyn, weil sie mit dieser von einer Natur, d. i. auch unbedingt (absolüt) seyn müßte. Die Rede ist also von einer Gleichheit. Aber von welcher? von einer Gleichheit — durch **Einheit**, oder durch **Einerleyheit**? Wie man sieht, bald von dieser, bald von jener. Es wird ganz ungescheut von der einen auf die andere geschlossen, oder vielmehr die eine der andern am Ende des Schlusses untergelegt. Ist denn aber Einheit (Unität) dasselbe, was Einerleyheit (Identität) ist? Ist a soviel als a = a? Ist der Zahlunterschied kein Unterschied? Ob ich mehrere Absolute annehmen wolle? — Ich rede nicht von einer Mehrheit von Absoluten, sondern von der Unbrauchbarkeit eures Beweises für die Einheit des Absoluten, die ihr bald Einheit, bald Gleichheit nennt. — —

Auch ein Wort über eure hiesige Voraussetzungen! — — „Das Ungleiche, sagt ihr, müßte in der Vernunft, also, wie diese, selbst unbedingt (absolut) seyn." Also muß alles, was in der Vernunft ist, unbedingt (absolut) seyn? Sind die Erscheinungen von ihr unbedingt? — Ja? Also sind sie selbst schon das „An sich"? — Nein? Sie sind aber doch

in



in ihr? Oder nicht? Also außer ihr? Da ist aber Nichts, wie wir zuvor hörten. Wo dann? An ihr? Am glücklichsten wären sie freylich da postirt; denn von da könnten sie jedes Mahl am schnellsten nach Innen oder nach Außen entschlüpfen, um auf keiner verbothenen Stelle angetroffen werden zu können, und doch vorhanden zu seyn. — — — Ferner! Wenn wir euch nicht beschuldigen wollen, dem Ausdrucke Gleichheit einen doppelten Sinn untergelegt zu haben, wie könnt ihr denn die Voraussetzung, der ihr euch alsdann schuldig gemacht habt, rechtfertigen, nähmlich daß zwey — wenn auch im Wesentlichen — Gleiche — Eins seyn müssen? Seit wann sind denn die Wesenheiten so feindlich gesinnt gegen die Zahlen, und zugleich so allmächtig geworden, daß sie sich nur miteinander zu verstehen brauchen, um diese mit Stumpf und Stil zu vertilgen? — Hier wäre wahrlich für die Geisel der Satire wieder ein sehr einladendes Feld. Allein mir fällt mein Gelübde ein: Omnia ad majorem Dei gloriam.

4.

„Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft Nichts ist, für alles Seyn ist das Gesetz der Einerleyheit, welche in Bezug auf alles Seyn durch a = a ausgedrückt wird.“

Wahrlich! Hier verläßt die vorige Gnade Gottes — mich und mein Gelübde. — Zwar finde ich mich

nicht

nicht zum Scherze getrieben, — aber auch zur eigentlichen Prüfung des Vorliegenden — schlechterdings nicht aufgelegt. Das Spiel mit Worten (denn Worte sind es, und keine Begriffe) — wird allmählig auch gar zu kleinlich. Mit den erstern Sätzen konnte sich wenigstens die Phantasie, wie der Wallfisch mit seinen Tonnen, noch beschäftigen. Was soll man aber da mit den leeren Ausdrücken anfangen? Welcher lahmen Kraft des Kopfes soll man die trocknen Hilfen zur Tändeley hinwerfen? „Gegengründe! ruft ihr! Gegengründe! keine bloßen Deklamationen!“ — Von Herzen gerne, wenn ich nur Gründe vor mir hätte, um ihnen andere entgegen zu stellen. Wo sind denn aber hier eure Gründe? — Die vorigen stehen noch zum Kampfe bereit da. — So! So! — Also Respekt! — Warum aber hier keine neuen Streiter, wo es deren doch am meisten bedürft hätte? — Weil diese Wahrheit eine bloße lautere Folge aus dem vorgehenden ist? — — Ja? ? — Also wird doch in ihr Nichts enthalten seyn, was nicht schon in dem vorigen enthalten war? Laßt sehen! Das Gesetz der Einerleyheit sagt eine Gleichheit aus. Gleichheit setzt — eine Zweyheit voraus, — eine Zweyheit wenigstens in irgend einer Hinsicht, also doch immer irgend eine Zweyheit — sie mag nun eine innere, oder äußere, eine nothwendige, oder zufällige seyn *). Wir haben aber bisher überall nur eine Einheit, überall

weder

*) So ist z. B. eine algebraische Gleichung wenigstens ein doppelter Ausdruck derselben Größe.



weder eine innere, noch eine äußere Zweyheit u. s. f. Hat also das Gesetz der Einerleyheit hier schon einen Sinn? — Ihr habt ihn zwar ausgedrückt. Er ist: a = a. Also: Die Einheit ist gleich der Einheit, oder: die Vernunft ist gleich der Vernunft. Ist aber die Vernunft, welche gleich ist, in aller Hinsicht dieselbe, welcher sie gleich ist? oder nicht? — Woher der Unterschied im letzten Falle? — Wozu die Gegenüberstellung der in aller Hinsicht einen Vernunft im ersten? Und woher das Recht dazu? —. Doch! zu was ein Kampf mit Begriffen gegen Worte! ! !

Die Fruchtbarkeit dieses Gesetzes leuchtet ohnehin ein. Denn es folgt daraus, daß a = a, und a = a, und so ins Unendliche fort sey. Oder hänge ich bloß am Logischen a, indeß ihr euer transcendentes schon zur rechten Zeit gehörig zu schwängern versteht? Das mag seyn! Da mögt aber alsdann auch ihr für die kommenden Ausgeburten verantwortlich seyn. Eine so unnatürliche Ehe kann doch nur Wechselbälge geben.

Uebrigens wären freylich auch noch viele andere Fragen unbeantwortet da. Z. B. Warum muß denn das Gesetz der Einerleyheit, wenn es auch ein wirkliches, und brauchbares Gesetz ist, gerade zugleich das erste seyn? Liegen die Gründe auch dafür schon im Vorgehenden? Aber dort hörten wir ja ebenfalls schon von einem unbedingt vorhanden seyn, von einem unbedingt umfassend seyn, von einem Eins

seyn.

seyn. Haben diese Seyn nicht auch ihre Gesetze? Hat nur das Einerley Seyn eines? Können jene diesem nicht vorgehen? u. s. f.

5.

„Durch diesen Satz (dieses Gesetz) nun wird ein einziges Seyn, — nähmlich das der Einerleyheit — gesetzt. u. s. f."

Ich warf zuvor den Idealisten Mangel an Muth in der Fortsetzung ihrer anfänglichen Willkühr vor. Ich widerrufe. Dieser Muth ist, wie ich jetzt sehe, mehr im Wachsen, als im Abnehmen. Wie hätte sonst die gegenwärtige Behauptung entstehen können?

Also mit diesem Satze wird ein Seyn gesetzt? Wie setzt man denn mit einem Satze ein Seyn? Braucht er nur gedacht, oder muß er auch ausgedrückt werden? Wird er erst in dem Munde, auf dem Papiere u. d. gl. zur Zauberformel, oder ist er sie in Gedanken schon? Daß durch einen Satz ein Satz gesetzt werde, ist klar. Aber ein Seyn? — „Hier ist Gold." Ist es nun schon da? Hat aber vielleicht nur ein Einerleyheitssatz (ein identischer) diese magische Kraft? Also: „Gold ist Gold." — Es ist noch keines da. — Ach! Nur der Satz der unbedingten Einerleyheit ist so mirakulös. — Ey! ja! das ist was anders!!



Da wir nun aber schon am Wunderwirken sind, warum soll denn nur ein einziges geschehen? Warum wird denn durch diesen überirdischen Satz nur ein einziges Seyn gesetzt? Weil nur ein einziges zu Setzendes vorräthig ist — das a. — Es ist aber doch a = a. — „Das ist immer nur Ein a.“ — Zugegeben (denn das habe ich nun schon brav gelernt). — Aber dieses Einzige braucht auch noch ein unbedingt Seyn, ein allumfassend Seyn, u. d. gl. — Woher erhält es denn alsdann diese?

Endlich! Was ist das für ein Seyn, das hier gesetzt wird? Wir wissen ja, daß es zweyerley Seyn giebt, — ein unächtes, und ein ächtes. Das erste ist kein eigentliches, sondern bloß ein gedachtes Seyn. Dieses ist nur so lange da, als das Denken da ist, dessen bloßer Reflex (Strahlen-Zurück-Prallung) es ist. — — Erst das zweyte ist ein eigentliches, selbstständiges vom Denken unabhängiges. Ist nun das hier gesetzte Seyn der Einerleyheit von der ersten Art? Also ein bloßes gedacht seyn? das wäre! — So ist ja das „An sich“ selbst wieder nur Erscheinung. — — Von der zweyten Art? Woher kommt denn nun aber da auf ein Mahl diese Art des Seyns? Wir warfen ja bisher alles Denken und alles Seyn (alles Subjektive und alles Objektive) in eine einzige Einerleyheit, und Einheit zusammen, so daß jedes der beyden „An sich“ genau das wurde, das das andere war. War denn nun unter diesem Zusammengeworfenen nicht auch dieses Seyn der Einerleyheit?

Es

Es schien ja alles Seyn überhaupt darunter zu seyn. Allein es muß, wie wir jetzt sehen, doch nicht darunter gewesen seyn. Warum ward dieses verschont? und wozu nun diese Schonung? Alles übrige Seyn wird uns durch seine Ableitung von der Einerleyheit, aus der es nun sichtbarlich hervorquillt, begreiflich. Nur dieses erste, und höchste, nirgends erst hervorkommende Seyn ist, und bleibt uns unbegreiflich. — Ueberdieß wie steht es dann auch um das anfängliche Gelübde, sich zu dem neuen Bau nichts — geben zu lassen, sondern alles — selbst zu schaffen? Auf diese Art läßt man sich ja doch etwas geben — das Seyn der Einerleyheit. — Freylich! Man setzt auch dieses erst. Aber dieses Setzen geschieht ja doch nur im Reiche unserer Gedanken, wo ein Anfang ist, und nicht im Reiche seiner (des Seyns) Wirklichkeit, wo nur Ewigkeit herrscht, und man setzt also bey diesem Setzen voraus, daß das Seyn mit unserm Setzen übereinstimmen werde. „Dieses Setzen ist aber, sagt ihr, selbst auch schon das zu Setzende. — Das Wissen des Unbedingten ist selbst das Unbedingte. — Wissen und Seyn sind auch da wieder Eins.“ — Wer wird mit euch spielen, wenn ihr immer die schon abgelegten Karten wieder neu aufnehmt?

6.

„Die einzige unbedingte Erkenntniß ist die — der unbedingten Einerleyheit.“

Also!



Also! diese Erkenntniß ist unbedingt, — ist einzig unbedingt, — und die **Erkenntniß** ist unbedingt. Vor Allem! Woher kommt nun auf ein Mahl eine **Erkenntniß** der Einerleyheit? Bisher (durch die vorgehenden Sätze) hatten wir nur die **Einerleyheit** allein, und jetzt steht nun wider alles Vermuthen auch eine **Erkenntniß** da. Ich habe zwar wider ihr Daseyn selbst nichts einzuwenden. Es ist mir vielmehr sehr lieb, in ihre Gesellschaft gerathen zu seyn. Ich möchte um die ganze Welt nicht — ohne Erkenntniß — leben. Nur die Abkunft dieser mir übrigens willkommnen Freundinn wünschte ich zu wissen. — Hüpfte sie vielleicht aus der General-Mutter — Einerleyheit — schon hervor? Dann ist sie aber ja durch diese bedingt, und sie soll, wie es heißt, eine unbedingte seyn. — „Ja! relativ unbedingt." — Das heißt also: bedingt unbedingt. — — „Nicht doch! — Als **Erkenntniß** ist sie ja demungeachtet schlechthin unbedingt. Als solche ist sie ja durch keine andere Erkenntniß bedingt, sondern selbst die erste — allbedingende." — Richtig! Nun verstehe ich es. Die Erkenntniß der Einerleyheit kann also ohnehin nie in dem Sinne — unbedingt seyn, in welchem es die Einerleyheit selbst ist. — Allein nun kömmt mir wieder ein Zweifel. Das Erkennen (das Wissen) des Unbedingten (des absoluten, oder der Einerleyheit) ist ja, wie wir hörten, das Unbedingte (absolute) auch wieder selbst. Also könnte ja alsdann dieses Unbedingte, — diese Einerleyheit — selbst wieder nicht in dem Sinne unbedingt seyn, in dem sie es ist. — Nun verstehe ich es wieder nicht.

Wei-

Weiter! — Diese Erkenntniß (die — der Einerleyheit) ist unbedingt. Welcher Einerleyheit? — Der bloßen logischen? — Bey Leibe nicht. — Also der höhern, bisher behandelten, alles andere, folglich auch unser Bewußtseyn überkletternden (transcendentalen)? — Wie? Die Erkenntniß dieser — ist unbedingt? Wozu waren denn also alle die spekulativen Vorrichtungen, durch die man uns erst mühsam zu dieser Erkenntniß führte? Sie steht ja erst jetzt nach vielen vorangeschickten — fein gesponnenen Gründen — — als Folge da. Ist denn die Folge nicht durch ihre Gründe bedingt? — — „Durch diese Gründe, sagt ihr, sollte nicht die Erkenntniß selbst, sondern nur ihre Unbedingtheit bewiesen werden." — Sonst Nichts? Wie beweiset ihr denn aber überhaupt? mit, oder ohne Erkenntnisse? und mit bedingten, oder mit unbedingten Erkenntnissen? Die Antworten verstehen sich von selbst. — Ihr habt also die Unbedingheit durch ihre Voraussetzung bewiesen? — Oder habt ihr bloß hingewiesen? — O! ja! Was brauchte es auch weiter, als dieses? Was ist unmittelbarer gewiß, als das a=a —? — Freylich ist dieses nur in einem gewissen logischen Sinne so unmittelbar gewiß, in welchem es für sich allein auch gänzlich unfruchtbar ist. Allein wenn nur ein Mahl die Worte gewiß sind, so braucht man alsdann nur schnell, in der ersten Hitze der Ueberzeugung, die fremde Sache unterzulegen, die Wärme theilt sich hernach schon mit. Anstatt nun, daß zuvor nur dieses unmittelbar gewiß war: — „a = a, oder das

Sub-



Subjektive gleich dem Subjektiven — das Objektive — dem Objektiven" wird jetzt auch das andere unmittelbar gewiß, nähmlich: b, c, d, u. s. f. = a oder das Subjektive gleich dem Objektiven. — — Wirklich ist aber auch eine solche Taschenspieler-Manipulation das einzige Mittel, — das Allerunbegreiflichste zum unmittelbar Begreiflichen, — das Widersprechendste zum Gewissesten zu machen. In der That, die neue Schule versteht ihr Handwerk. **Was kann wahrer seyn, als: a = a? — Und so wahr ist nun, man denke! — ihre ganze Lehre!** Denn aus diesem a geht das ganze Alphabet des Universums — wie das Gespenst aus dem Zauberspruche — hervor. Also nur eine Dosis Gespenster Glaube, und nichts ist gewisser, als der absolute Idealism!!!

Endlich — die besagte Kenntniß ist die einzig unbedingte — ? — Es scheint zwar allerdings, daß sie, sobald sie die unbedingte ist, auch die einzig unbedingte seyn müsse. Allein wir sahen ja zuvor, daß es mit der Unbedingtheit der Erkenntniß nicht so ganz streng genommen werde, als mit der Unbedingtheit ihres Gegenstandes (der Einerleyheit). — Wer weiß daher, ob nicht von dieser Art Unbedingtheiten — gar mehrere von einander unabhängige möglich sind. Wenigstens melden sich gleich verschiedene andere Erkenntnisse, welche sich wenigstens für eben so unbedingt, oder wohl gar noch für unbedingter ausgeben, als die einzig unbedingt seyn wollende, — z. B. die

Kennt-

Kenntniß des Seyns überhaupt (welche noch höher als die — des Gleich- oder Einerley-Seyns stehen will), — die Kenntniß des Unbedingt-Seyns (welche sich ihren Rang durchaus nicht nehmen lassen will) u. s. f.

7.

„Die unbedingte Einerleyheit (absolute Identität) ist schlechthin, und so gewiß, als der Satz a = a. — Beweis. — Denn sie ist unmittelbar mit diesen Sätzen gesetzt. — — Sie kann nicht anders gedacht werden, als durch den Satz a = a. Aber sie wird durch diesen Satz als seyend gedacht."

Wie! Jetzt erst wird uns bewiesen, daß die Einerleyheit ist? Ich dachte, das wäre schon lange ausgemacht. — — Und bewiesen wird ihr Seyn? Also ist dasselbe nicht schlechthin gewiß? Es giebt also noch etwas früher, unbedingter Gewisses? — — Und wie wird es bewiesen? — Dadurch, daß man sagt: „Ihr Seyn wird unmittelbar mit dem Satze a = a gesetzt." Wie bündig! — Welches Seyn wird denn mit diesem Satze gesetzt? Nur das Gedachtseyn, — oder auch das Wirklichseyn (existiren)? — Das Letzte? Warum denn? Versteht sich das von selbst? Ja! Weil das Seyn schon zum Wesen der Einerleyheit gehört. — Vortrefflich! Die Einerleyheit ist — in der That — ein Einerley-Seyn, also ohne Seyn gar nicht denkbar, folglich mit diesem Seyn (das



nicht — ein Gedachtseyn ist) wesentlich verbunden. Freylich ist dieses ihr wesentlich zukommende Seyn leider Nichts, als die allgemeine leere Form ohne Inhalt, Nichts als die Gattung „Seyn.“ Doch! Was schadet das! — Es ist ja dieser allgemeine Begriff nicht der erste, den die Schule — seiner Allgemeinheit unbeschadet — mit Haut und Haar existiren läßt. — — Oder ist er mehr, als ein leerer Begriff? Ist dieses Seyn mehr, als eine Hilse ohne Kern? — Die Einerleyheit ist der Kern! — Also das **Einerley Seyn** ist der Inhalt des **Seyns**? ? d. i. das **Seyn** — ist? Das **Existiren** — existirt? Die Form ist — der Stoff der Form? — — Nun! So muß man es allerdings passiren lassen.

Ob sich durch denselben Beweis nicht auch die unbedingte Zweyerleyheit — Verschiedenheit (absolute Diversität) eben so strenge beweisen ließe? — Man höre: die unbedingte Zweyerleyheit — Verschiedenheit — ist schlechthin, und so gewiß, als der Satz: „a nicht = b.“ Beweis: denn sie ist unmittelbar mit diesem Satze gesetzt. — — Sie kann nicht anders gedacht werden, als durch den Satz: a nicht = b.“ Aber sie wird durch diesen Satz als seyend gedacht. — — Oder läßt sich das Zweyerley-das Verschieden-Seyn leichter ohne Seyn denken, als das **Einerley-Seyn** *) ? ?

8. „Die

*) Der Satz: „a = a“ sagt nach Schelling — zwar nicht aus, daß a überhaupt sey — oder daß es als Subjekt, oder

8.

„Die Vernunft ist Eins mit der unbedingten Einerleyheit."

Die unbedingte Einerleyheit war an sich allein gar zu nackt. Man konnte sich mit ihr — in diesem Zustande — unmöglich — in die Länge — öffentlich zeigen. Man mußte ihr ein Kleidchen umwerfen. Man kleidete sie — gleich recht ehrbar, nähmlich — — in die Vernunft. Nun macht aber das Kleid den Mann, — — und vermuthlich auch die Frau, und so wurde dann die an sich so unschuldige Einerleyheit — (man denke) — zu der mit allerley Geburten schwangern Vernunft. Wie viel freylich dadurch gewonnen war, brauche ich nicht zu erörtern. Als (ich möchte sagen — Frau) Vernunft kann sie vieles, was sie als (wenn es erlaubt ist — Madmoiselle) Einerleyheit nicht gekonnt hätte.

Wir wollen nur die Art dieser Metamorphose ein wenig näher betrachten. „Nach dem vorgehenden vierten Satze (dieß ist der Gang der Beschwörung)

 ist

oder als Prädikat sey. — — Aber er sagt das sich selbst Gleichseyn aus. Also ist das Gleichseyn, oder die unbedingte Einerleyheit. — — Verhält es sich mit dem Satze: „a nicht = b" anders? Sagt er nicht auch — zwar weder, daß a, noch daß b sey, — aber, daß das Verschiedenseyn — also — die unbedingte Verschiedenheit sey? —

ist das Gesetz der Einerleyheit das höchste Gesetz des Seyns der Vernunft. Nun ist aber durch dieses Gesetz — die Einerleyheit selbst als seyend gesetzt. Ueberdieß ist das Seyn der Einerleyheit mit dem Wesen derselben Eins. Folglich ist auch die Vernunft nicht nur mit dem Seyn, sondern auch mit dem Wesen der Einerleyheit — Eins." — Ob man mit solchen Beweisen nicht noch größere Miracklel wirken könnte, als Orpheus mit seiner Leyer, oder wohl gar als ein noch größerer Künstler mit seinem Berliki? — O! Sie sind schon gewirkt. Wir sahen derer schon, und werden ihrer noch sehen. — Man studiere sich daher nur recht in seine Manieren ein! Man wiederhole ihn öfter — und in einer faßlichern Sprache! Etwa wie folgt: „Die Vernunft ist vermöge des Gesetzes der Einerleyheit — sich selbst gleich. Nun ist aber durch diesen Satz der Selbstgleichheit — die Selbstgleichheit (oder Einerleyheit) als wirklich vorhanden (als seyend) gesetzt. Nun ist aber ferner auch das Vorhandenseyn der Selbstgleichheit (oder Einerleyheit) diese Selbstgleichheit (oder Einerleyheit) selbst. Also — — also — — ist auch die Vernunft — diese Selbstgleichheit, oder Einerleyheit selbst. — Daß die einzelnen Vordersätze richtig sind, dafür stehen die unter frühern Numern vorangeschickten unwiderleglichen Beweise. — Daß aber ihr Zusammenhang auch richtig ist, das will ich keinem zu bezweifeln rathen, wenn er kein Schwachkopf seyn will. Sieht er ihn nicht sogleich ein, weil ihm etwa die Kette von Schlüssen zu lange ist,



so durchgehe er ihn theilweise. Er fasse nur Glied vor Glied in einen eignen Syllogism auf! — — Und ich wette — — — — Er sieht ihn — — — noch weniger ein.



X.

Ist gar nichts Wahres, — insbesondere nichts höheres Wahres — an dem Ganzen?

In diesem Tone, und Geiste folgen sich nun die Beweise immer fort. Ich glaube nicht, daß es nothwendig seyn werde, dieselben noch weiter mit Bemerkungen zu begleiten. Diese würden — nur unter andern Gestalten (Ausdrücken) — immer dieselben bleiben müssen. Die Natur der Beweise bleibt ja im Ganzen auch immer dieselbe.

Es werden im Nachfolgenden (wie wir im Vorgehenden sahen) demselben Ausdrucke mehrere Bedeutungen untergelegt.

Es werden manches Mahl gar nur Worte — als solche, und nicht als Bezeichnungen von Begriffen gebraucht.

Es werden Begriffe (Ideen) ganz willkührlich bestimmt.

Es werden Begriffe als solche (in ihrer Allgemeinheit) verwirklichet (hypostasirt).

Es

Es werden unter dem Vorwande von bloßen Folgebegriffen ganz neue, wie durch einen Zauberschlag, aus dem Nichts hervorgerufen.

Kurz! das Spiel mit bloßen Begriffen, und wo diese nicht mehr auslangen, mit Phantasmen dauert fort, und so entsteht alsdann ein — auf den ersten Blick imponirendes Gebäude — der Phantasie, und des von ihr umschlungenen Verstandes. Wirklich erscheint die **Phantasie** in dem ganzen Werke ungleich **konsequenter**, als die **Vernunft**. Es würde sich, wenn es mehr bloß behauptend, als beweisend seyn wollte, als philosophischer (metaphysischer) Roman ohne Vergleichung besser ausnehmen, als es sich jetzt — als Philosophie (Metaphysik) selbst ausnimmt. Durch die Beweise leidet es ungemein. Diese sind seine gefährlichsten Feinde. An der Hand der Phantasie würde sich Alles — aus der ersten Riesen-Hypothese — sehr leicht, und lebendig entwickeln, indeß an der Hand der Vernunft Alles nur nach vielem Widerstande, und nur todt (und mitunter auch wohl gar zugleich immer das Gegentheil *) zum Vorschein kommt.

Ob

*) Ich gebe z. B. eure ganze Basis zu. Es sey Alles — Eins! Es sey an sich die Mannigfaltigkeit gleich der Einheit 1 — Sind wir nun schon im Reinen? — Ist nun nicht erst noch die Frage übrig, wie diese Gleichheit eigentlich genommen werden müsse? — entweder so, daß alle Mannigfaltigkeit — an sich eine Einheit, oder so,



Ob denn also da gar Nichts, als Irrthum sey? — — Welcher Irrthum ist — bloßer Irrhum? — Der größte am wenigsten. Er ist die Wirkung einer — zwar unrichtigen — aber doch großen Kraft-Aeußerung, und keine Kraft-Aeußerung ist ganz verloren.

So

---

so, daß alle Einheit — an sich eine Mannigfaltigkeit sey? — — Werdet nicht zornig, meine Herren! Ich weiß es wohl, ihr habt euch für die erste Art von Gleichheit erklärt. Allein Behauptungen sind noch keine Beweise, und was in euern Erklärungen darüber von Beweisen vorkommt, dieses setzt alles immer voraus, daß eure Grundbehauptung nur Einen Sinn habe. Sie läßt aber, wie wir sehen, zwey Sinne zu. — — „Allein der zweyte ist, sagt ihr, Unsinn?" — Desto besser! Die Welt der Philosophie muß ja nach eurer eignen Lehre — eine ganz verkehrte seyn. — — „Doch! fahret ihr fort, nach den Foderungen der unbedingten Einerleyheit (absoluten Identität) muß sich ja überall Einheit statt Mannigfaltigkeit, und umgekehrt substituiren lassen." — Gut! Läßt sich das im zweyten Falle nicht eben so leicht, als im ersten? — — Wenn in diesem — alle Mannigfaltigkeit nur erscheinende Einheit ist, so ist in jenem — alle Einheit nur erscheinende Mannigfaltigkeit, und so wie also dort das der Erscheinung zum Grunde liegende „An sich" anstatt der Erscheinung selbst gesetzt werden kann, so kann es auch hier geschehen. — — „Auf diese Art würden wir aber anstatt eines absoluten Identitäts-Systems ein absolutes Diversitäts-System erhalten." — Das ist eben ein

Haupt-

So wie das neue System vor uns daliegt, — in diesem bloß logisch-phantastischen Sinne, — und bey diesem Sinne in der alles befassenden Ausdehnung — — ist es freylich nur Irrthum, ungeheurer Irrthum. Allein in einer kleinern Ausdehnung, — oder mit einem reelern, und edlern Sinne — auch in einer größern — enthält es auch Wahrheiten, große Wahrheiten, und Aussichten auf noch größere. — Auch darüber noch einige Winke. — Aber wieder nur Winke!

Was das System — für die spekulative Physik ist, darüber legte ich oben schon einige Züge hin.

Auf

Hauptvorzug eures philosophischen Systems, daß man am Ende jedes seiner mannigfaltigen hochgewölbten Gänge — niemahls weiß, wo man nun steht — beym Ja — oder beym Nein, indem sich dieselben Gründe immer für beyde gebrauchen lassen. — Es ist also nicht anders. Während dem ihr auf der einen Seite ein Identitäts-System ausschneidet, fällt euch auf der andern — (unter der Hand) ein eben so künstlich ausgeschnittenes Diversitäts-System herab, ohne daß ihr es selbst wahrnehmet. Ihr seyd wunderreicher, als ihr glaubt. Ihr wollt nur Eine Welt schaffen, und es entschlüpft euerm fiat noch eine zweyte. — — Wen die Zeit nicht reuete, aus den Beweisen der neuen Schule das gerade entgegengesetzte System, welches darin liegt, in extenso aufzustellen, — den dürfte die Anstrengnung nicht abschrecken. Denn diese würde nicht groß zu seyn nöthig haben. — Ich gab dort und da Winke dazu.



Auf diesem Felde ist es recht eigentlich zu Hause. Hier umfaßt es das ganze Gebieth — uud es umfaßt dasselbe mit einer Kraft, wie kein Vorgehendes. Es erstreckt sich über die ganze äußere, und innere (oder wenn man lieber will, — körperliche, und geistige) Natur, und spricht ihr Wesen — insoferne es für unsre Wahrnehmung erreichbar ist — am bestimmtesten aus. Hier wird es also nicht bloß reformiren, sondern revolutioniren, und wohlthätig revolutioniren, — vom bisherigen Tode auf diesem Felde zum Leben. Die Natur, die uns bisher größtentheils ein **todtes Seyn**, oder höchstens ein **Drücken, und Gedrücktwerden von mehr oder weniger todten Dingen** war, — wird sich uns (was es uns einzig ächt seyn kann) in ein **lebendiges Werden**, in ein **Wirken von lebendigen Kräften** verwandeln. Ist denn aber dieses schon Alles, was wir wissen können? Soviel zeigt uns ja schon die bloße, recht verstandene, Wahrnehmung. Schon bloß diese zeigt uns ja jenes ewige Werden, jenes allenthalben verbreitete lebendige Wirken lebendiger Kräfte. Das neue System hat also zwar viel gethan, daß es uns die Wahrnehmung so bestimmt, und eigentlich verstehen lehrte. Diese ward vorher gewöhnlich ungemein mißverstanden. Man legte in ihre Zeugnisse meistens auch schon die Aussprüche bloßer Schlüsse hinein. Das System reinigte den von unächten Spekulationen entstellten Sinn durch eine höhere ächte. Kann man denn aber überhaupt nicht mehr, als nur wahrnehmen, und nur das durchforschen, was die Wahrnehmung aufstellt? Kann man überhaupt

nicht

nicht mehr, als den höchsten eigentlichsten Sinn der Wahrnehmung — durch Spekulation ersteigern? Kann man nicht auch über die Wahrnehmung hinaus, also auch in andern Regionen forschen, und erforschen? Kann man nicht auch über ein größers, als bloße Natur, spekuliren? In dieser Rücksicht nun hat das neue System zu wenig gethan. Es hat sich abermahl nur auf bloße Natur beschränkt; denn alles, was es aufstellt, ist ja immer nur noch das Werk einer ewigen unausweichlichen Nothwendigkeit. — Alles, was es vorzeigt, ist ja immer nur die Gabe einer Art unveränderlichen Schicksals *). Alles, wovon es Nachricht ertheilt, ergab, und ergiebt sich so, weil es sich ergeben mußte, und muß. — Freylich sagt das System aus, daß es sich über die Wahrnehmung erhebe. Es rühmt sich sogar, daß diese Erhebung gerade nur sein eigenthümlicher Vorzug allein — sey. Aber ist denn das Wort schon die That? Was hat es denn wirklich geleistet? Es hat die Aussage der Wahrnehmung auf den bestimmtesten Gehalt zurückgebracht. Ist das — Erhebung über die Wahrnehmung? — Es hat den Weg zur Kenntniß der Natur in ihrer uns erreichbaren innersten Grundbeschaffenheit gezeigt. — Ist das — auch schon Aufschwung über die Natur? — Es hat uns von allen äußern (unwiderstehlichen) Gewalten **) befreyet. — Hat

*) Der Nahme thut nichts zur Sache. Die absolute Identität ist nicht erbittlicher, als das Fatum.

**) Dadurch, daß es sie in Traumgestalten verwandelte.



Hat es uns aber dafür nicht einer innern (eben so unwiderstehlichen) — hingegeben? Und ist Kettentausch — Freyheit? Es wollte freylich durch die Erklärung, daß Alles — Eins sey, auch die Natur zur Freyheit, auch das Niedere zum Höhern, auch das Endliche zum Unendlichen machen. Allein hatte es sich denn zuvor schon so sehr seiner Verwandlungskraft versichert, daß es erwarten konnte, daß nicht vielmehr die Freyheit zur Natur, das Höhere zum Niedern, das Unendliche zum Endlichen werden, — — oder eigentlich, daß nicht alles Edlere — der eiteln Metamorphose — entwischen würde? Warum soll denn, wenn alles (der Art nach) Eins werden soll, nur das Unedle edel werden können, und nicht das Edle unedel werden müssen?

Indeß ist nicht zu läugnen, daß das neue System auch für das, was höher als bloße Wahrnehmung, bloße Natur — ist — zwar ohne es selbst zu wissen, große Winke giebt, — und neue schöne Ansichten eröffnet. — Es stellt nähmlich Ideen auf, welche von einer edlern Kraft, als von der bloßen Phantasie, umschlungen, auf höhere Standpunkte erheben, — und welche dem Ganzen hier und da eben denjenigen Schimmer von höherer Wahrheit umgießen, der selbst manchen Bessern blendet, und das System für mehr, als bloße (spekulative) Physik zu halten, verführt.

Die erste und wichtigste dieser Ideen ist die — allen andern zum Grunde liegende — die Idee der

großen

großen, einzigen, ewigen — alle Gegensätze ausschließenden — Einheit. So eine allumfassende, — alles nach ewigen Gesetzen Beherrschende, — alles Veränderliche in sich — (das einzig Unveränderliche) — aufnehmende Einheit ist wirkliches — innerstes Bewußtseyn — unserer Vernunft. Die Vernunft auf ihrem höchsten allumfassendsten Standpunkte erblickt wirklich so eine — eminente — Einheit, in der sich alle bloße Einzelheiten, wie die Radien eines Kreises in ihrem Mittelpunkte, vereinigen, — — so eine ungetrübte Einheit, in die sich alle Verschiedenheiten (Gegensätze) wie die streitenden Töne eines Konzerts in eine allgemeine Harmonie, auflösen, — — so eine unwandelbare, über alle Zeiten erhabene, Einheit, in die sich alle Abwechslungen, wie die Augenblicke, und die aus ihnen zusammengesetzten Jahrtausende in die bleibende Ewigkeit ergießen. Sie erblickt das Gesetz des unwanbaren Rechts. — Sie erblickt den Einen heiligen Repräsentanten dieses Gesetzes — in einer — jedem Wechsel und jedem Gegensatze unzugänglichen Höhe. Da, in dieser eigentlichen Heimath des wahren — bleibenden Seyns, da herrscht nur Dauer und Eintracht. Da hauset keine Vergänglichkeit. Es hört Nichts auf. Alles bleibt als Folge, als Beytrag zum ewigen Ganzen — selbst ewig. Da hauset kein Widerstreit (keine Entgegensetzung). Es stellt sich Nichts als unvereinbar — der allgemeinen Vereinigung gegenüber. Alles schlingt sich unmittelbar, oder mittelbar als Glied an die große Kette von zahllosen Ursachen zu Einem Zwecke an.

Die



Die neue Schule hat daher das Verdienst, die Idee der großen allbefassenden Einheit auf einen hohen, ausgezeichneten, imponirenden Sinn hinaufgesteigert zu haben. Sie stellt eine Einheit auf, vor welcher alle Gegensätze verschwinden. Sie stellt eine Einheit auf, in welche sich alle Verschiedenheiten auflösen. Sie stellt eine Einheit auf, welche allein wahr (im höhern bleibenden Sinne wahr) ist, weil sie allein ewig, und unwandelbar ist. Sie spricht also das Höchste aus, was das zu seiner höchsten Deutlichkeit erwachte Bewußtseyn weiß, — das Höchste, was dem, sich in seinem innersten Daseyn anschauenden, Edeln vorschwebt, — das Höchste, was die, ihr eigentlichstes Leben fühlende, Vernunft in sich findet.

Allein sie spricht dann dieses Höchste doch auch nicht richtig aus, und dadurch verringert sie ihr Verdienst wieder. Sie spricht es gewißermassen nur halb aus. Sie spricht die große Einheit, die für die ganze Vernunft — Bedürfniß ist, nur für die denkende (raisonirende) Vernunft, — (eigentlich nur für den Verstand) aus, und nicht auch für die handelnde, gesetzgebende, — schaffende, d. i. für die wahrste — innerste Vernunft. Dadurch wird diese allbefassende Einheit nur eine beschränkte, — die ewige — nur eine an unser zeitliches Wissen gebundene, — die lebendige des Kopfs und Herzens — nur eine todte des Kopfs allein. Dadurch wird sie, die das Seyn, und das Werden umfassen soll, nur eine Einheit des Seyns allein. — — Sie, die alles durch Freyheit — Eins

wer-

werden lassen soll, läßt alles durch Zwang — Eins seyn. Sie, die alles moralisch vereinen soll, verwandelt alles in ein physisch-Einziges. Sie, die alle Gegensätze aufhören machen soll, läßt nie einige gewesen seyn. Statt daß sie eine Einheit durch freye lebendige Vereinigung seyn soll, ist sie eine Einheit durch unausweichliches todtes Einsseyn. Die sich selbst aus innerer heiliger Kraft zur Einheit umschaffende Himmelstochter — wird eine bloße dürre Zahl-Einheit. — Alles muß Traum werden, damit — — ein Eines Träumendes gerettet werden könne. Das ganze Universum muß in Rauch aufgehen, damit eine durch keine Gegensätze gestörte Brandstätte entstehe. Alle Wesen müssen vernichtet werden, damit eine todte Idee Luft genug zum Leben erhalte.

So mußte es nothwendig kommen, wenn die große Idee nur einseitig, — nur von der raisonirenden Vernunft ergriffen, und ganz ausgesteigert wurde. Sie mußte sich endlich in das einzige, zwar allesumfassende, aber auch alles tödtende bloße Etwas, — (Gegenstand u. d. gl.) — oder strenge genommen, in das — Alles — umschließende und verschlingende Nichts verwandeln. Die höchste und auf ihrem Grade einzige Abstraktion mußte sich als die höchste, und einzige Wirklichkeit (Realität) darstellen, und alles andere, als ein Niedrigeres, und bloß scheinendes — aufzehren. Dem bloßen Denken,*) wird

*) Ohne ein anders Stoff gebendes, als sich selbst. Und was ist das Raisoniren allein anders, — besonders auf



wird Alles nothwendig zu einem gewaltigen, und bloßen **Seyn** — **ohne ein Werden** (das ihm nur als Schein erscheint). — Es wird ihm Alles nothwendig zu einem **unwiderstehlichen Seyn** — **ohne Freyheit.** Es wird ihm Alles nothwendig zu einem **dürren physischen Einsseyn eines physisch Einzigen** — **ohne die edlere Vereinigung mehrerer moralisch Einiger.** Erst wenn sich mit dem Denken das **höhere innere freye Handeln** verbindet, — geht die höhere, heilige, wahre Einheit dem Blicke auf. Erst der edle Denkende ruft aus: Ja! Es ist nur Eins wirklich — — im eminenten, im lebendigen Sinne Eines. Alles Andere ist es nur im gemeinern, im todten. — Es ist nur Einer — in, und durch sich. Alle andere sind erst durch ihn, — und **insoferne** auch in ihm. — Es ist nur Eine Kraft, die alles Seyn hält, — und nur Ein Zug, der alles Werden leitet. Gegen diese Eine Kraft sind alle andern — nur Kraft-Aeußerungen. Für diesen Einen Zug sind alle Gegenzüge am Ende und im Ganzen auch nur wieder gemeinschaftliche Mitwirkungen. — — Es giebt nur Ein „An sich" des Seyns, und des Werdens, gegen welches alle andern Arten — nur Erscheinungen sind.

Welche

---

auf spekulativem Boden? Die setzende Vernunft, in dem Sinne, in welchem die neue Schule so sehr damit prahlt, — ist ja, wie wir sahen, nur — — — Phantasie.

Welche von diesen beyden einander gegenüberstehenden Einheiten — liegt höher? Welche befindet sich über alle bloße Natur, über alle bloße Wahrnehmung erhaben? Welche begünstigt nicht bloß den zügellosen Flug der Phantasie, sondern den freyen Aufschwung der denkenden sowohl, als auch der handelnden *) Vernunft, also den Aufschwung der Vernunft, und der ganzen Vernunft?

* * *

Eine zweyte große Idee des neuen Systems ist die Idee, die dieses von der Vernunft aufgestellt hat. Die Vernunft ist nach ihm das einzige Wahre, Wirkliche, Ewige. Von ihr allein erhält Alles erst Bedeutung, Realität, Dauer. Außer ihr, und ohne sie ist alles ohne Sinn, ohne Werth, ohne bleibendes Seyn. Sie allein ist — das „An sich", das währt. Alles andere ist nur Erscheinung, die vorübereilt.

Eine

*) Herr Schelling wirft, wie öfter erinnert worden, seinen Gegnern vor, daß sie sich — für ihre Systeme — schon immer das Meiste gleich nur geben lassen. Was thut aber nun er? Außerdem, daß er sich in seiner absoluten Identität, wie wir hörten, eigentlich schon alles — geben läßt, — läßt er für sich auch noch alles — thun. Nach ihm ist schon alles Eins: Er hat sich also mit einer Einswerdung nicht mehr zu befassen.



Eine erhabene Ansicht! Wer kann sie — im edlern Sinne genommen — nicht unterschreiben? Wo ist außer der Vernunft ein Wahres, das sich mit dem heiligen Wahren in ihr — messen dürfte? Wo ist außer ihr ein Wirkliches, daß sich dem durch sie geschaffenen Wirklichen — an die Seite stellen könnte? Wo ist ein Bleibendes, wie sie? Ist nicht Alles ohne sie ein unauflösliches werthloses Räthsel? Ist nicht Alles ohne sie — nur im immerwährenden Wechsel ewig, und unveränderlich? Wenn sie keine Bedeutung hergiebt, so ist alle Wahrheit eine Rauchwolke, die ohne Grund aufsteigt, und ohne Zweck zerfließt. Wo sie keinen Werth ertheilt, da ist nur Spielwerth, nach welchem die Mark das gilt, was sie die Laune gelten läßt. Was sie nicht hält, das zerstäubt in sein Nichts zurück, aus dem es zur kurzen Belustigung oder Pein absichtslos hervorkam. Wo ist Wahrheit, Würde, Ewigkeit — ohne Tugend? Wo Tugend — ohne Heiligkeit? Wo diese beyden — ohne Vernunft?

Dränge an der Idee der Vernunft in diesem Systeme diese Ansicht vor, wer würde sie, wie gesagt, nicht unterschreiben? Allein es ist wieder der einseitige physische Karakter, welcher darin vordringt. Die Vernunft erscheint nur als der physische Grund aller Wahrheit, Wirklichkeit, und Dauer. Sie erscheint nur als die physische Trägerinn des Universums. Sie erscheint also nicht als die höhere Schöpferinn der **Ordnung**, und **Bedeutung** der Erscheinungen, sondern als die bloße Schöpferinn der

Erschei-

Erscheinungen selbst — ohne andere Ordnung, als ihre Folge, und ohne andere Bedeutung, als die, die ihnen ihr sonderbares Spiel giebt. Alles, was ist, ist nicht — für sie, sondern durch sie — — ist **sie selbst.**

Die Schule hat daher, anstatt die Idee von der Vernunft — selbst zu vollenden, nur die Hülle derselben vollendet. Sie hat, anstatt sie selbst ganz bestimmt aufzustellen, nur ihre Form (daß sie die einzig — Wahrheit und Bedeutung gebende ist) aufgestellt.

Indeß hat sie sich doch auch dadurch schon ein Verdienst erworben. Es ist nun ihr hoher Karakter, wenn gleich nicht richtig ausgesprochen, wenigstens imponirend angekündigt. Sie selbst, — die Hohe, wird schon vollenden, was die Phantasie begann.

Vorzüglich ist durch die gänzliche Losreißung der Vernunft vom Verstande — ungeachtet der Widernatürlichkeit dieser Operation — doch ein großer Schritt zur bestimmtern Kenntniß der erstern geschehen. Dadurch nähmlich, daß die Vernunft für die Kraft zu setzen (zu schaffen) erklärt, — und dem Verstande nur mehr die Macht, das Erhaltene (durch Denken) zu bearbeiten, überlassen wurde, ward eine Ansicht in die bestimmteste innerste Natur der Vernunft eröffnet. Die Hohe zeigt sich uns genau betrachtet wirklich in einem ganz eigenthümlichen Lichte, als eine



Schöpferinn — — einer **moralischen** Welt. Daß sie im Systeme auch als die Schöpferinn der physischen erscheint, das ist ganz in der Ordnung. Auch schafft sie ja selbst für diese — wenigstens die Ideale, — — und die höhern Regeln, denen sich endlich auch alles Physische fügen muß. Ist daher die neue Vernunft an sich gleich auch in dieser Hinsicht wieder nicht ganz richtig, so ist sie in derselben doch wieder von der einen Seite richtig, und im Ganzen, — Aufmerksamkeit erregend.



Dasselbe gilt von der Idee der Freyheit, die aus diesem Systeme hervorgeht. Diese Idee erscheint ebenfalls einerseits in einem neuen ganz ungewöhnlichen Lichte, anderseits aber wieder nur halb. Sie zeigt sich nähmlich von ihrer negativen Seite auf eine ganz vorzügliche, in hohem Grade ausgezeichnete Art. Wir hängen schlechterdings von Nichts außer uns ab. Es ist ja schlechterdings Nichts außer der Vernunft, die unser einziges wahres Selbst ausmacht. Es ist ja alles nur Wirkung, nur Erscheinung von uns, und die Wirkung kann ja nicht auf die Ursache, — die Erscheinung nicht auf das „An sich" beschränkend zurückwirken. — Besonders nachdrücklich tritt diese hohe Freyheit, als gänzliche Unabhängigkeit von Außen, in Rücksicht der Bildung des Kopfes auf. Es ist Nichts wahr, was nicht aus unserm Innern hervorgeht. Wir sollen also bey unsern Ueberzeugungen

gen

gen schlechterdings Nichts bloß auf Treue und Glauben annehmen. Alles nur so Genommene ist Irrthum. Wahrheit kann uns bloß durch Selbstschaffen werden. Auch kein Gott kann uns Wahrheit — geben. — Wir selbst müssen sie uns — wie gesagt — schaffen.

Allein eben dieser — besonders für den Kopf — günstige Karakter der neuen Freyheit zeigt, daß sie die wahre höchste Freyheit, die Freyheit zum Handeln — nicht sey. Wirklich erscheint dieselbe, näher betrachtet, bald von Innen eben so abhängig, als von Außen unabhängig. Was uns keine äußere Gewalt (weil keine ist) auflegt, das legt uns eine innere auf. — Keine äußere Natur schreibt uns Gesetze vor, in die wir uns fügen müssen, — aber eine innere. Alles, was ist, und wird, — ist und wird als Wirkung der ewigen Wesenheit des „An sich" derer Karakter ewige Nothwendigkeit ist. Wir müssen — diese oder jene Entschlüsse, wie diese oder jene Vorstellungen hervorbringen. Daher ist auch (wie die Schule lehrt *) die Unvollkommenheit so ewig, und nothwendig, wie die Vollkommenheit. Wenigstens liegt dieses sehr folgerecht (konsequent) im Systeme, und wenn mancher Verehrer desselben richtiger denkt, so hat er dieses seinem Herzen, und nicht seinem Kopfe, und dem Systeme zu danken. Wissen und Handeln sind ja — wie Alles — an

*) Man sehe hierüber besonders — Bruno!



an sich — Eins. Die Freyheit des letzten kann also keine höhere, als die des ersten seyn. Wir können zwar unsere Handlungen wie unsere Kenntnisse — schaffen. — Aber wir müssen sie auch schaffen. Schöpfer sind wir — in aller Hinsicht, aber gebundene, durch unser eignes Wesen gebundene Schöpfer.

* * *

Die Idee der unbedingten Entgegensetzung des Verstandes, und der Vernunft giebt, wie ich eben zuvor berührte, Anlaß zu einer künftigen bestimmtern und bisher nicht sehr gewöhnlichen Ansicht der Vernunft. Sie enthält aber überdieß auch schon wirklich eine in gewisser Hinsicht sehr große Ansicht derselben im Gegensatze mit dem Verstande, und enthält also wirklich schon — aber ohne es selbst zu wissen, — gleichfalls eine höhere Wahrheit. Allerdings ist der Verstand, als solcher, unfruchtbar, und, wenn er sich beygehen läßt, seine bloßen Gedankenwesen doch als wirkliche Wesen aufzuführen, ein Erzeuger von bloßen Irrthümern. Er kann nur annehmen, und das Angenommene alsdann nur verbinden, trennen, ordnen. Läßt er sich einfallen, sich selbst geben zu wollen, und dann so ein Selbstgegebenes weiter zu behandeln, und als ein Wirkliches aufzustellen, so geht er eben dadurch, daß er nur in sich bleiben will, über sich hinaus. Er stellt seine bloßen sachleeren Formen als gehalthabende Wesen, — er stellt also Täuschungen als Wahrheiten auf. Seine ganze Thä-

tigkeit

tigkeit wird ein bloßes inhaltloses Spiel, das von keinem Grunde ausgeht, und zu keinem Zwecke führt. Er treibt sich in einer Welt von Begriffen herum, welchen nirgends eine Bedeutung unterliegt, und so erhascht er alsdann auf seiner eiteln Jagd nothwendig nur eben so viele Irrthümer als Sätze.

Mit der Vernunft verhält es sich aber ganz anders. Diese ist fruchtbarer. Diese kann mehr als bloß ein anders woher Gegebenes ordnen, — kann sich auch selbst geben. Diese kann mehr als bloße Formen, sie kann auch Inhalt schaffen. — Die Vernunft kann also nicht nur eine anderweitig erhaltene Bedeutung organisiren, sondern selbst — Bedeutung geben. Sie ist ja diejenige Kraft, welche einzig — wahre bleibende Zwecke setzt, und dadurch — wahre bleibende Werthe — (Wirklichkeiten — Realitäten) austheilt.

Und so ist dann die Entgegensetzung des Verstandes, und der Vernunft, der ersten, als einer bloß annehmenden, und bearbeitenden, — der zweyten, als einer gebenden Kraft — sehr richtig, und insoferne dieselbe ganz durchgeführt ist *), auch sehr neu. Sie ist aber auch nur in diesem höhern Sinne richtig, und

*) Insoferne nähmlich nicht bloß ein Theil der Vernunft — sondern die ganze als schaffend — dargestellt wird, also sie als Raisonirvermögen von sich als Gesetzgebungs- und Handlungs-Vermögen ganz getrennt wird.



und neu, in welchem die Vernunft — Zwecke, und nicht bloß Bilder schafft, folglich als Vernunft, und nicht bloß als Einbildungskraft erscheint. Läßt man sich von diesem hohen moralischen Sinne auf einen niedrigern — nur physischen herab; — läßt man nähmlich die Vernunft nicht nur ihr höheres — ihre Vernünftigkeit, sondern auch alles Uebrige, also — auch das Nichtvernünftige schaffen, so entzieht man ihr, die man eben recht eigenthümlich darstellen wollte, ihren ganzen eigenthümlichen Karakter. Sie hört alsdann auf, Vernunft zu seyn, und wird bloße Phantasie. Sie soll nähmlich schaffen, was sie nicht kann, ein Niedriges. Es werden daher Statt des Wirklichen — nur Bilder davon geschaffen. Es ist, wie gesagt, an die Stelle der Vernunft nur die Phantasie getreten. Freylich erhält der Verstand auch in diesem Falle — noch Stoff für seine Thätigkeit. Allein welchen? Wahrlich noch schlimmern, als er aus sich selbst erhält, wenn er bloß mit seinen eignen Formen spielt. Er erhält reichern, gewaltigern, und eben darum zu größern Anmaßungen verführerischen Stoff. Er organisirt nun Phantasmen, wie zuvor Begriffe zu wirklichen Wesen, und jene sind zahlreicher, und muthwilliger als diese.

Also! — Ja! Die Vernunft verhält sich zum Verstande, wie ein bloß Göttliches, zu einem bloß Menschlichen. Aber auch nur die Vernunft von ihrer innersten Seite, — als Vermögen Zwecke zu setzen, — anzutreiben, — zu handeln, — nicht als Raiso-

nirver-

nirvermögen in niederm oder höherm Grade, — — d. i. als Vernunft, nicht als Phantasie, nicht ein Mahl als Scharfsinn, als Tiefsinn u. d. gl. *).

Eine

*) Ihr erklärt den Verstand für ganz unfähig zur Auffindung des Urwahren (des Absoluten). — Gut! Er kann ja über das Bedingt-Wahre (Relative) schlechterdings nicht hinaus. Er kann nur Entgegengesetztes — also gegenseitig Bedingtes denken, aber nie das Eine Unbedingte ergreifen, und schauen. — — — Allein warum gebraucht ihr ihn denn doch auch wieder zu demselben Zwecke, für welchen ihr ihn — selbst als untauglich verwerft? Thut ihr es nicht? Ihr erklärt euer Unbedingtes — eure Ureinerleyheit — freylich für ein Geschöpf der Vernunft. Unsere Stahlhändler erklären aber ihr Geschmeide gewöhnlich auch für eitel englische Waare, und bey genauerer Untersuchung entdeckt man alsdann doch unläugbare Merkmale inländischer Fabrikation. Trägt eure absolute Identität nicht eben so deutlich den Stempel des blossen Verstandes? Was ist sie denn? — Die Ununterschiedenheit des Subjekts, und Objekts. — Gehören aber diese beyden nicht noch dem Verstande an? — — „Ja." — Nun! Warum soll denn alsdann ihre Verbindung nicht auch noch ihm angehören? — — „Weil ihre Verbindung — keine durch Abstraktion zu erhaltende Verbindung von zweyen niedern Bedingten in ein höheres Bedingtes, sondern eine nur durch schöpferische Kraft erreichbare Verschmelzung in ein Unbedingtes ist." — Wie viel ließe sich dagegen nicht einwenden, — doch! nur ein Paar Bedenklichkeiten! — Muß denn bey der Verschmelzung von zwey Bedingt-



* * *

Eine fernere glückliche Idee ist die — der philosophischen Konstruktion, wenn sie in ihrer natürlichen Beschränkung, und nicht etwa (im Taumel der Freude über ihre Entdeckung) ganz ungezügelt, wie ein Phantom der Einbildungskraft genommen wird.

Es ist ebenfalls allerdings nicht nur auf dem mathematischen, sondern auch auf dem philosophischen Ge-

dingtheiten durchaus nothwendig zuletzt die Unbedingtheit im Tiegel zusammenrinnen? — Und dann! Darf dasjenige, was durch eine gewöhnliche menschliche Operation erklärbar ist, — doch, sobald es die Ehre des Systems fodert, durch eine göttliche (hier — durch den bekannten Schöpfungsakt) erklärt werden? — Freylich! wenn man in Rücksicht der ersten Frage bedenkt, daß ja Asche, Salz, u. s. f. einzeln auch nicht durchsichtig sind, und verschmolzen doch das Glas geben, — so lös't sie sich von selbst. — Und in Rücksicht der zweyten braucht man sich nur an jene gnadenreiche Geschichte frommer Zeiten zu erinnern, da ein heiliger Abt bey eingetretenem Wein-Mangel einen Becher mit Wasser auf den Altar hinstellte, und seinem Gott zu Gemüthe führte, daß er dieses Wasser nun in Wein verwandeln möge, wenn er noch ferners Messen zu verlangen gesonnen sey, — welches dann, wie sich erwarten läßt, auch sogleich geschah. Nun hätte zwar die Ankunft des neuen Weins auch allenfalls aus einem geheimen Faße des Hrn. Prälaten erklärt werden können. Allein alsdann hätte man kein Mirakel mehr gehabt.

Gebiethe das möglich, was man Konstruktion nennt. Man kann sich nicht bloß dort, sondern auch hier die Gegenstände, die man näher bestimmen will, durch eigne Selbstthätigkeit zusammensetzen. Es ist aber dieses auch nur hier, auf dem eigentlich philosophischen, und nicht etwa überdieß noch auf dem bloß physischen *) Gebiethe möglich.

So wie sich nähmlich der Mathematiker aus seinen Anschauungen von Zeit und Raum die nöthigen Stoffe für seine Lehren von Verhältnissen, Verwandlungen, u. d. gl. zusammensetzt (konstruirt), so setzt sich der philosophische Denker aus den Anschauungen eines edeln Willens die nöthigen Stoffe für seine Lehren über Tugend, Religion u. d. gl. — also über das Urwahre, über das innerste Wahre, das er sucht, zusammen. Jeder nimmt den Inhalt (und nicht bloß die Form) für seine Wahrheiten aus sich, der eine aus den Vorräthen seines Kopfes, insoferne derselbe zum unmittelbaren Vorstellen (Anschauen) organisirt ist, — der andere aus den Vorräthen seines Herzens, insoferne dieses zur freyen Güte gebaut, und wirklich aus freyem Selbsttriebe gut ist. Daher bey einem Mangel der nöthigen Vorräthe dieser Art — ungeachtet aller übrigen Anstrengung — die Unfähigkeit —

ent-

*) Physisch immer in weiterm Sinne genommen, in welchem es das gewöhnlich sogenannte Physische, und das Hyperphysische enthält, das an sich auch nichts — anders als ein gesteigertes Physisches ist.



entweder zu mathematisiren, oder zu philosophiren. Es giebt in diesem Falle immer nur arithmetische, und geometrische Manipulationen — aber nie Mathematik, — oder immer nur Grübeley — Verstandes-Spiel, — aber nie Philosophie. — Daher im Gegentheile bey einem Reichthume der genannten Vorräthe — ungeachtet mancher Mißbildung, oder Nichtbildung doch mathematischer, oder philosophischer Geist. Es mangelt vielleicht der behende, gewandte, bestimmte Blick der Schulmathematik, und der Schul-Philosophie, aber nicht der gesunde der natürlichen Größenschätzung, — oder der richtige, und reine der Weisheit des Lebens.

Allein, wie ich erinnerte, dieses Selbstzusammensetzen von Gegenständen für seine Vorstellungen hat außer dem mathematischen Felde nur auf diesem höhern — eigentlich philosophischen — Statt. Will man es darüber hinausdehnen, so geräth man wieder an die Abgründe einer bodenlosen Schwärmerey. Darüber hinaus steht nähmlich weder ein geregelter Kopf, noch ein geregeltes Herz mehr zu Gebothe. Man befindet sich wieder ganz in der Willkühr einer zügellosen Phantasie. Es gebricht nun freylich an der Möglichkeit von Zusammensetzungen nicht. Aber es entstehen dadurch — — — nur Bilder. — Wir befinden uns also zwar in einem sehr bevölkerten Reiche, aber — — nur von Gespenstern.

* * *

Es gäbe zwar der Vortheile, die von dem neuen Systeme auch für eigentliche Philosophie (und nicht bloß für Physik) gewonnen werden können, noch mehrere. Allein, wie ich anfangs erinnerte, ich kann, und will hier — überhaupt nur Winke — zur Selbstprüfung geben. Ich berührte daher nur einige der bedeutendsten Vortheile.

Uebrigens können — recht benützt — selbst die kleinern Kunstgriffe, derer sich die Schule zur Werbung einer Kirche für ihre alleinseligmachende Philosophie bedient, höhere Vortheile bringen. Die Schule erklärt z. B. Philosophie und Poesie für „an sich" Eins, — *) sie ist in Worten sehr religiös, — sie spricht

*) Sie thut sich auf diese Uebereinstimmung ihrer Philosophie mit der Poesie — besonders sehr viel zu Gute. Von welcher Seite hat sie denn aber diese Parallel aufgefaßt? — Von der Hauptseite (wie man leicht denken kann). — „Die Poesie fühlte das von jeher, sagt sie, was die Philosophie nun weiß. — Sie fühlte die absolute Identität aller Gegensätze. Deßwegen behandelte der Dichter immer alle — auch leblosen Wesen — als lebendige (alle vernunftlosen — als vernünftige). Er umarmte den Baum — küßte die Blume — sprach mit der Quelle u. s. f. — " — — So! dazu bewog ihn die absolute Identität? — Seltsam! Warum umarmte er denn aber nicht aus demselben Beweggrunde auch den Leibstuhl? — Warum küßte er nicht auch die Brenn-



spricht mit einer imposanten Zuversicht u. d. gl. Den größten Nutzen von diesen Schlauheiten zieht nun zunächst freylich nur sie. Sie gewinnt dadurch z. B. allen phantastischen Köpfen, allen frommen Herzen (im bisherigen Sinne fromm) — allen bequemen, dem Selbstdenken nicht sehr geneigten, Liebhabern der Wahrheit — eine ihrem Systeme günstige Stimmung ab. Allein sie berührt auch selbst dadurch, aber freylich nach ihrer Gewohnheit, nur wieder halb, und wild — die Tasten zum Theil neuer, noch nie genug versuchter Töne, die von gründlichern, und ruhigern Spielern — ebenfalls nun leichter zur ganzen Harmonie — ganz hervorgelockt werden können.



XI.

Brennnessel? — Warum sprach er nicht auch mit der Pfütze? — — Die Identität war ja immer dieselbe!!! Ist sie unter den letzten Formen mehr gebunden, als unter den ersten?

XI.

Ein Wunsch im Geiste Vater Bako's.

Der absolute Idealism so genommen, wie er jetzt genommen seyn will, — nöthigt vorzüglich zu zwey Vergleichungen, wovon die eine das Herz, die andere den Kopf — mit unangenehmen Erinnerungen martert. Betrachtet man ihn nähmlich von seiner polemischen Seite, so kann man nicht umhin, an Frankreichs Wohlfahrts-Ausschuß zu denken. Unter dem wilden Richterstabe dieses politischen Ungeheuers war die körperliche Giloutine gewiß nicht weniger thätig, als es bey den neuen idealistischen Tribunälen die geistige ist. Wer damals den Kopf auf seinem Rumpfe behalten wollte, der mußte entweder ganz unbekannt, oder ganz unbedeutend seyn, — oder dem Götzen des Tages opfern. Hat derjenige, der jetzt kein Dümmling, oder kein Verworfner heißen will, vor den neuen litterärischen Schreckens-Männern, — eine andere Wahl?



Sieht man auf die dogmatische Seite, so dringt sich die alte skolastische Begriffe-Spielerey zur Erinnerung auf. Ohne die zufälligen Parallelen zu verfolgen, die sich z. B. in Rücksicht der Selbsteingenommenheit *), — der Sprachverderbung **), — der über-

*) Die alte Skolastik hatte ihre *Doctores subtiles*, *invincibiles*, u. s. f. — die neue, ihre Organe der absoluten Vernunft, ihre Repräsentanten der Vernunft, u. d. gl. — Schelling ist nach dem Glaubensbekenntnisse einer seiner eifrigsten Anbether — der Repräsentant der ewigen Weisheit selbst.

**) Petrus Hispanus z. B. drückte sich so aus: Quodlibet qualibet de quolibet tali scit ipsum esse tale, quale ipsum est. — Skotus selbst: — propositio per se nota, quae ex terminis propriis, qui sunt aliquid ejus, ut sunt ejus, habet veritatem evidentem. — Uebrigens sprach er z. B. von einer potentia volitiva, von einem objectum volibile, primitas, infinitas (NB. lauter Substantiven). — — — Schrieb man damahls über philosophische Gegenstände gut latein, so hieß man ein Grammatiker. — — — — Hegels und Kompagnies Sprache lautet, wie folgt: „Nachdem auf diese Weise durch die Totalität der betrachteten Philosophien, der Dogmatismus des Seyns, in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objektivität in die Metaphysik der Subjektivität umgeschmolzen, und also der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphysik, durch die ganze Revolution der Philosophie zunächst nur die Farbe des innern, oder der neuen und modischen Kultur angezogen, die Seele als Ding, in Ich als praktische Vernunft, in Absolutheit der Persönlich-keit

überschnellen Reifwerdung der Schulweisen *), der ausgezeichneten und wunderbaren Rechtgläubigkeit alten

keit und der Einzelheit des Subjekts — die Welt aber als Ding, in das System von Erscheinungen, oder von Affektionen des Subjekts, und geglaubten Wirklichkeiten, das Absolute aber als ein Gegenstand und absolutes Objekt der Vernunft, in ein absolutes Jenseits des vernünftigen Erkennens sich umgewandelt; und diese Metaphysik der Subjektivität, während andere Gestalten derselben auch selbst in dieser Sphäre nicht zählen — den vollständigen Cyclus ihrer Formen in der Kantischen, Jakobischen und Fichteschen Philosophie durchlaufen, und also dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen ist, nähmlich das absolut Setzen der einzelnen Dimensionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derselben zum Systeme, vollständig dargestellt, und damit das Bilden beendigt hat, so ist hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt, denn, wie die Vollendung der schönen Kunst, durch die vollendete der mechanischen Geschicklichkeit, — so ꝛc." — —

Drückt man sich jetzt über philosophische Gegenstände faßlich — aus, so heißt das — Plattheit, Flachköpfigkeit, Wässerigkeit u. d. gl.

*) Die Jünglinge eilten damahls über alle bessern Wissenschaften weg, um bald zur Dialektik zu kommen, und dann



ten Styls *), u. d. gl. darbiethen, wollen wir nur die einzige berühren, die in Rücksicht der Sache (das heißt hier soviel, als: — der Leerheit an Sache) Statt hat. — Man spann sich in den goldenen Tagen

dann auch sogleich selbst als Lehrer aufzutreten. — Man weiß, wie behende es in diesem Punkte auch heut zu Tage mit den meisten Idealisten geht. Kaum haben sie ihre Universitätshefte einstudirt, — so schleudern sie schon vernichtende Blitze — auf alles vor ihnen vorhanden gewesene Wissen ex cathedra herab. —

*) Johannes duns Scotus hatte, ungeachtet er ein junger feuriger Mann war (und man weiß, wie gefährlich eine solche Jugend im Punkte der Ketzerey ist) bey seinen vielen Schriften nie das Unglück, mit irgend einer Censur (von Irrgläubigkeit) gebrandmarkt zu werden. Vielmehr waren die Konzilien mit ihm stets sehr zufrieden. — Dafür setzte sich aber auch, da er ein Mahl über die Menschwerdung Christi stark nachdachte, das Jesukind selbst auf seinen Arm, und tröstete ihn durch die süßesten Umarmungen. — Und eine Muttergottes neigte den Kopf, als er sie vor einer Disputation um Beystand zur Vertheidigung ihrer Ehre ansprach. ——— Der neueste Idealism ist nicht weniger orthodox. Er deducirt ja aus philosophischen Prinzipien (sage — philosophischen) — — die Dreyeinigkeit — die Menschwerdung — — — ja sogar die kristallhelle Mystik des Katholizismus (vom alten Volksschlage) — u. s. f. Und wenn jetzt schon keine Konzilien Beyfall rufen, — so thun es dafür doch Theologen, welche bekannt-

gen der Scholastik aus einigen magern logischen Begriffen einen langen feinen Faden zusammen, wand ihn in künstliche Knäuel, fädelte ihn in zarte Nadeln, u. s. f. und webte, strickte, und nähete ein — wirklich sehr kunstreiches Spinngewebe heraus, in welchem man — wenigstens nichts Geringers, als ein leibhaftes (haut de lis-) Portrait aller Wesenheiten, und Möglichkeiten zu besitzen glaubte. Thut man jetzt etwas anders? Der einzige Unterschied besteht ja nur darin, daß man jetzt — Statt aus mehrern magern Begriffen herauszuspinnen, einen einzigen, von der Phantasie geschwängerten, also fettern Begriff bearbeitet, folglich auch ein etwas dickers, und endlich auch bunters, und unendlichers Gewebe erhält, das nicht nur alles Mögliche, sondern auch alles Wirkliche — und nicht nur in effigie, sondern in natura selbst enthält. Wahrlich! Es ist (auf dem Gebiethe der Philosophie, nicht der Physik) — dieselbe logische Begriffe-Ziehereŋ-Drehereŋ-Haspeleŋ-Weberey- — — dasselbe Spiel! Nur noch allmächtiger — unbändiger

lich strenger sind, als jene. Diese rufen jetzt von allen Seiten: „Nun haben wir doch ein Mahl eine religiöse Philosophie.“ — — Die Mirakel geschehen gegenwärtig sogar mehr in stylo majori. Da sich die Gottheit einst nur zur Umarmung mittheilte, theilt sie sich jetzt — zur Vergötterung mit. In der neuen Schule geht nähmlich vis a vis der Menschwerdung Gottes — immer auch eine Gottwerdung des Menschen vor. u. s. f.



ger — unendlicher — mehr im (absoluten) Hazardstyl!!

Zum Theile — hat dieser logische Spieltrieb — auch außer den idealistischen Erzspielern — noch manche andere unserer bekanntern Denker — ergriffen. Ich brauche nicht ausführlicher und deutlicher zu sprechen. Die Geschichte des Tags (auf dem philosophischen Felde) spricht von selbst ausführlich, und deutlich genug.

Bako gab dem Metier von Philosophie, das man zu seiner Zeit trieb (denn zum Metier war damahls die hohe herabgesunken) dadurch eine andere glücklichere Wendung, daß er rieth, die physischen Fragen von metaphysischen wohl zu unterscheiden, und vor allem jene genauer kennen zu lernen, ehe man sich zu diesen erheben wolle *), — folglich die Natur recht genau zu durchforschen, — und das nicht nur mittels Beobachtungen, sondern auch mittels Experimente, denn man müsse sie, wenn sie kein freyes Geständniß ablegen wolle, auf die Folter bringen, und sie zum Bekennen zwingen.

Sollte dieser Rath nicht jetzt wieder sehr ersprießliche Dienste thun können, also neuerdings

*) Unter andern auch darum, um zu wissen, ob denn das, was man vor sich habe, wirklich über das Physische hinausliege?



dings befolgt zu werden brauchen — wenn auch nicht so sehr wie damahls in Rücksicht der äußern uns umgebenden Natur — doch desto mehr in Rücksicht unserer innern?? Man erwäge Folgendes!

Soviel ist jetzt so ziemlich allgemein, und gründlich ausgemacht, daß wir das Urwahre (Absolute) wenn es zu finden ist, nur in uns — finden können. Diese Ueberzeugung ist vorzüglich durch Kant eingeleitet, und begründet worden. Das Verdienst, der — vor ihm fast immer im Aeußern herumschwärmenden Philosophie, — die erste, feste, und bestimmte Richtung in uns hineingegeben zu haben, wird ihm — bey allen übrigen Anfeindungen seiner Arbeiten — doch sehr allgemein zugestanden.

Um nun in uns glücklicher, als außer uns zu seyn, müssen wir uns selbst kennen. Sonst sind wir uns so fremd, als uns das Aeußere ist. Wie weit sind wir denn aber in dieser Selbstkenntniß schon vorgerückt? Zwar deckte uns derselbe große Mann, der uns so nachdrücklich in uns hineinwies, auch sehr deutlich einen großen vor ihm kaum geahnten Theil dieser unserer innern Natur selbst auf. Allein sein Verdienst in dieser Rücksicht ist doch nur mehr negativer, als positiver Art, — und mußte es seyn. Es mußte vor allem die tausendjährige Rinde von Wahn abgelöset werden, die uns vor uns selbst verbarg. Er

prüfte



prüfte unsere Vernunft, und zeigte, daß sie als Räsonirvermögen (als theoretische Vernunft) das nicht leisten könne, was man von ihr erwarte. Er gab zwar auch überdas, was sie als höhere Kraft zu leisten im Stande sey, noch Winke. Diese Winke waren aber auch — — nur Winke, — waren wahrscheinlich in ihm selbst mehr nur Ahnungen, als bestimmte Ueberzeugungen.

Es war nun zwar eine zweyte Hauptepoche für die Philosophie (die wichtigste nach der — ihrer Entstehung, —) gründlich eingeleitet. Man hätte jetzt auf diesem neuen Wege muthig, und unverdrossen fortschreiten sollen. Allein man blieb entweder stehen, weil man seinen Anfang auch schon für sein Ende hielt, — oder man wollte mit einem Sprunge an das Ziel gelangen, um schnell dort zu seyn, — — oder man gieng gar wieder auf den alten verlassenen Pfad zurück, indem ja auf dem neuen — — auch keine gebratenen Tauben herumflögen. Man hätte das, was negativ und allmählig so schön begonnen hatte, positiv, und wieder allmählig fortsetzen sollen, — und man ruhte nur auf fremden Anstrengungen aus, oder strengte sich mit vorübereilender zweckloser Hastigkeit an, oder stämmte sich gar dagegen.

Dadurch entstanden unbedingte (absolute) Behauptungen, und unbedingte Verzweiflungen. Man glaubte, entweder alles schon zu besitzen, oder — Nichts

Nichts erhalten zu können. Zu beyden war es aber offenbar noch zu frühe. Die neue Periode hatte ja erst angefangen. Konnte denn einerseits der erste Schritt auch schon der letzte seyn? — Und waren anderseits außer den gethanenen Schritten keine andern mehr möglich?

Man hätte, nachdem nun ein Mahl ein so beträchtlicher Theil verhüllenden Unraths weggeräumt war, jetzt tiefer in sich selbst hinabsteigen sollen. Allein wie weit war man denn da vorgedrungen? War man denn in dieser neuen, ungleich wunderreichern innern Welt auch nur zur Hälfte so weit, als in der alten äußern? Steht die Psychologie (die Physik des Geistes) nur von ferne auf demselben Grade, auf welchem die Vorzugsweise sogenannte Naturlehre (die Physik der Körper) steht? Wie klein ist die Anzahl der enthüllten Geheimnisse in jener, indeß in dieser täglich neue enthüllt werden? Und wie ungleich zahlreicher, und größer sind gleichwohl die Wunder im Innern, als im Aeußern? Wie wenige Fragen werden dort gelöst, da sich hier immer einige lösen? Muß sich uns daher auf unserm innern Gebiethe nicht oft Manches als über alle Wahrnehmung hinausliegend (also als das Absolute) darstellen, was noch sehr tief innerhalb derselben liegt? Deßwegen zeigte sich dasjenige, was wir in der Eile als ein „An sich" ankündigten, hinterher — nach genauerer Prüfung — schon so manches Mahl — als eine bloße —

(nur



(nur auf den ersten Blick nicht genug gekannte) — Erscheinung. So z. B. sprach, wie wir fanden, selbst Schelling, — der doch Himmel an geflogen zu seyn schien — nur den eigentlichsten — reinsten Gehalt dessen aus, was uns Wahrnehmung heißt. — Wir befinden uns daher jetzt in Rücksicht unsers innern Gebiethes ohngefähr erst auf derselben Stufe von Kenntniß, auf welcher man sich bey den allerersten Versuchen von Philosophie in Rücksicht des äußern befand. So wie man damahls noch sehr wenige (in Rücksicht der Unermeßlichkeit des Ganzen — wenige) Wahrnehmungen in Betreff der Natur außer uns besaß, und diese wenigen Wahrnehmungen auch noch sehr willkührlich deutete *), — eben so besitzt man jetzt in Betreff der Natur in uns noch sehr wenige (in Rücksicht der hier noch größern Unermeßlichkeit wenige) Wahrnehmungen, und deutet sie — noch willkührlicher. Wie wenig kennen wir noch — selbst nur die gewöhnlichern Erscheinungen in uns? Wie wenig die Kräfte, die wir täglich gebrauchen? Wie wenig die Akte, die sich in unserm Bewußtseyn beynahe ununterbrochen wiederholen? — Ich will von den größern Geheimnissen nichts sagen, die — ihrer Seltenheit wegen — nicht bloß, wie die meisten übrigen Erscheinungen, Geheimnisse sind, sondern auch heißen. — — — Was ist Vernunft? Wie unterscheidet sie

sich

*) Z. B. Das durch Schlüsse Hineingelegte für ursprünglich darin Enthalten nahm, u. d. gl.

sich vom Verstande? Was heißt Denken? Was — Wollen — Begehren? — (all dieses indeß nur insoferne, als es uns erscheint) — u. s. f. — u. s. f. Wie viele Fragen, auf die wir freylich schon viele Antworten, aber leider nur solche haben, aus denen wieder neue Fragen hervorgehen! Wie viele Fragen, deren Antworten wenigstens das bloß Wahrgenommene von dem Erschlossenen nicht genug unterscheiden! Wie leicht greift man also da Etwas — als ein Absolutes — über alle Wahrnehmung Hinausliegendes auf, was doch wirklich nur eine gesteigerte Wahrnehmung ist. Fand man daher einst — am Anfange der ersten Epoche der Philosophie — das Absolute z. B. im **Wasser**, in der **Luft**, im Aether u. s. f. also in bloßen äußern (etwa gesteigerten) Wahrnehmungen, so fand man sie jetzt am Anfange der zweyten — z. B. im **Denken**, im Sehnen, in der Idee u. s. f. das heißt, in innern — (gleichfalls gesteigerten) Wahrnehmungen. Man befindet sich also jetzt, wie ehemahls immer schon gleich am Ziele, noch ehe man den Weg ganz kennt, welcher dahin führt. — Allein diese Selbst-Täuschung währt dann jetzt gewöhnlich auch nicht länger (meistens noch kürzer) als einst, — und man verzweifelt alsdann beym Erwachen von dem Wahne gewöhnlich ganz an der Erreichung des Zieles.

Doch! zu beyden ist es ja, wie ich schon erinnerte, offenbar zu früh. Man hat ja erst einige Schritte

gethan,



gethan, und man will schon am Ziele seyn, — oder alle Hoffnung aufgeben, jemahls hinzukommen.

Man lerne also vor Allem das neue Gebieth, von welchem nun der Aufschwung zum Absoluten geschehen soll, recht genau kennen, ehe man diesen selbst unternimmt, oder schlechthin aufgiebt! Man dringe im Gebiethe der Psychologie muthig voran! — Der Psychologie im weitesten — umfassendsten Sinne! Man forsche tief in alle Anlagen unsers Geistes — unter allen Verhältnissen, in allen Richtungen hinein! Man durchforsche besonders die moralischen, als die höchsten! — Das Gebieth der Psychologie ist größer, als man gewöhnlich glaubt. Vieles von dem, was man bisher oft zur Metaphysik, Moral, u. s. f. zu rechnen gewohnt war, gehört noch zu ihrem Gebiethe, — ist nur ihr — von andern usurpirtes Eigenthum. Man reklamire, was ihr gebührt, und untersuche nun das Wiedereroberte mit freyerm — also glücklicherm Blicke! Man untersuche aber überhaupt mit der größten Genauigkeit! Man fasse also ganz, und bestimmt auf, und sichte das Aufgefaßte sorgfältig! Man verbinde daher Wahrnehmung, und Spekulation! Man bestimme der ersten durch die zweyte — ihren eigentlichen Gehalt! Man lerne jene durch diese — recht verstehen!

Philosophie soll mehr werden, als bloße Psychologie. Bisher war sie aber, wenn sie viel war,

großen=

großentheils nur diese. Man besaß bisher in dem — zur Umfassung von Allem — bestimmten Unbedingten (Absoluten), das man zu besitzen glaubte, sehr oft nur ein hohes viel umfassendes Bedingtes. Man besaß in der Metaphysik, die man zu besitzen glaubte, und die man gewöhnlich für die ganze, oder doch für die eigentlichste Philosophie hielt, recht eigentlich nur eine Physik von einem höhern Grade, eine Hyper-Physik. Man besaß also in der Philosophie, die man zu besitzen glaubte, recht eigentlich nur eine Hyper-Psychologie, oder doch nur eine spekulative Psychologie. Soll jene endlich ein Mahl — im Ganzen mehr, als diese, werden, so lerne man zuvor diese — ausführlicher, und genauer kennen!

Ich weiß, was ich durch diese Zumuthung — besonders von der Seite der absoluten Herrn *) — wage.

„O, du transcendentaler Heyde! — wird es von daher rufen, — du suchst dein Heil auf dem niedrizen

*) Die neue Schule wird sich am lautesten, und am zornigsten dagegen erklären. Und gerade dieser Schule wäre doch eine genauere Selbstkenntniß vorzüglich zu wünschen; denn gerade ihr begegnet es, wie wir sehen, gar so leicht, entweder unrichtig zu beobachten, oder das zwar richtig Beobachtete wenigstens unrichtig zu deuten, und so alsdann bloße Verstandes- oder Phantasie-Spiele — für Realitäten zu halten.



gen sumpfichten Boden der Psychologie, — unvermögend, dich zu erheben zur höhern, über alle Wahrnehmung hinausfliegenden, alleinseligmachenden philosophischen Spekulation. Wate du immerhin im Moraste der Empirie (der Erfahrungskenntnisse) herum! Nur muthe uns nicht zu, den Himmel unserer Abstraktionen zu verlassen, und zu dir — in deine Pfützen herabzusteigen!" —

Gott bewahre mich vor diesem schlimmsten Heydenthume, mein Heil nur in den Niederungen der Erfahrung zu suchen! Ich bin so sehr, als ihr überzeugt, daß es nur über derselben anzutreffen sey. Eben deßwegen klagte ich euch ja vorhin, daß selbst ihr mir noch nicht hoch genug gestiegen seyd. Ich bin ja eben deßwegen selbst mit euch noch unzufrieden, weil ihr mir mehr nicht sagtet, als was mir — recht verstanden — die Wahrnehmung allein schon sagt. Ich wünschte nur, daß man vor allem diese ganz — wenigstens in der Hauptsache ganz, — und vorzüglich in Rücksicht Unser — ganz aushören machte, ehe man die Stricke des spekulativen Luftschiffes entzweyschneidet. Uebrigens verlange ich gar nicht, daß ihr von euerm Abstraktions-Himmel zu uns herabsteiget. Ich äußerte ja zuvor vielmehr den Wunsch, daß man sich jetzt — besonders in Rücksicht unsrer innern Erscheinungen dazu entschließen möchte, wozu Bako überhaupt

haupt rieth, nähmlich der Natur ihre Geheimnisse abzulocken, oder — wenn sie freywillig nicht gesteht, abzuzwingen. Haben nun gleich euere Abstraktionen den Werth nicht, in welchem ihr sie in Umlauf setzt, so haben sie doch immer einen brauchbaren. Fahret also in ihnen immerhin fort! Ihr liefert uns in ihnen immer wenigstens eben so viele Experimente, als Paradoxien. So ausgesucht wurde die Natur (des Menschen) — vielleicht noch nie torquirt.

„Ob man denn aber die Philosophie nur so unterbrechen könne, und dürfe, wie einen Hausbau, wozu es etwa an Geld gebricht?" — Allein sage ich denn, daß man den neuen Bau unterbrechen, oder — nur, daß man ihn langsamer fortsetzen soll? Wozu die Uebereilung, die doch nur zur Lockerheit führt? Was gewinnt man denn damit, wenn das Gebäude immer schon wieder einstürzt, ehe es nur zur Hälfte dasteht?

„Aber die Philosophie ist auch gar nicht so ein todter — aus äußern fremden (etwa psychologischen) Materialien zusammenzufügender Bau, — sondern ein lebendiges, aus unserer obersten Schöpfungskraft hervorgehendes Wesen höherer Art." — Ganz richtig! Und eben deßwegen, denke ich, sollte man alles ihr Fremde, Aeußere, und Todte recht genau kennen, um sich bey ihrer Schöpfung nicht etwa selbst zu täuschen, und, statt in ihr ein von Innen kommendes

Leben



Leben herzusetzen, nur eine gährende Masse aus verschiedenen Elementen von Außen zusammenzufügen. Man weiß ja, wie leicht ein nicht genug gekanntes Gegebenes für ein Selbsthervorgebrachtes gehalten, und aufgestellt wird. Ihr könntet dieses am besten wissen.

„Wer das Schaffen ein Mahl versucht hat, der ist über alle diese kleinlichen Besorgnisse, Zweifel, Unbegreiflichkeiten u. d. gl. erhaben. Nur der weiß sich nicht zu rathen, der die Kunst, zu schaffen, nicht versteht. Nur der kriecht auf der Erde herum, der sich nicht in den Olymp erschwingen kann.“ — Ich versuchte ja euer Götterstückchen auch selbst. Ich schuf — nach dem Modelle, das ihr aufstelltet. Allein das hohle Ungeheuer, das mir auf diese Art nach euerm Muster ward, stand so leer, und doch so wild da, und geberdete sich so unbändig, daß ich es wieder zertrümmerte. Es taugte doch nichts. Es taugte weniger, als Nichts. Es hätte mir ja das ganze Universum — gespeist, und dafür nichts — — als Rauch — bezahlt. — Ihr, Herren! glaubet immer, man könne das nicht, was man nicht will. — — „Aber das Wollen hat in causa der Philosophie contra Sophisterey keine Stimme.“ — O! ihr wißt schon, was ich für ein Wollen meine, — wenn ihr es nur wissen wollt. Dieses Wollen hat schon eine Stimme.

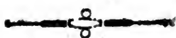
Ich zweifle übrigens nicht, daß ihr auch euern Witz gegen mir loslassen werdet. Ihr könnt (um

euch

euch ein wenig in die Hände zu arbeiten) — z. B. gleich so etwas von einer Segfeuers-Philosophie fallen lassen. Ich mache ja Hoffnung zu einer endlichen Erlösung von den Peinen der uns noch immer umlodernden Unphilosophie. — Ich habe wider den ehrsamen Spaß nichts einzuwenden. Nur müßt ihr alsdann — eurer Gewohnheit zum Trotze — auch nicht zornig werden, wenn ich mir gegen euch gleichfalls so eine Kleinigkeit erlaube, und z. B. bey eurer himmlischen Philosophie an jenen gemauerten Himmel mit vergitterten Fenstern denke, in welchem sich sein Gott Vater höchlich darüber verwunderte, und erzörnte, daß, wie man ihn versicherte, sein Gott Sohn mit ihm unter einem Dache wohnen soll, ohne daß er etwas davon wisse.

Doch! Ich sehe wohl schlimmern Dingen als bloßen satyrischen Geiselhieben entgegen. Ich habe das Leben verwirkt. — Es sey! Ich gehe, wie ich anfangs schon erinnerte, meinem Schicksale ruhig entgegen, — und liefere hier selbst Scheiter zu dem Holzstoße, auf dem ich zu verbrennen habe. Sollte nähmlich vielleicht einer meiner Recensenten (von der neuen — idealen Parthey) sein Schimpflexikon nicht gleich bey der Hand haben, — — hier sind einsweilen einige der malerischsten Ausdrücke aus demselben: „Stümper in der Philosophie — Ueber und „über mit empirischer Psychologie Behafteter — „völlig Blinder ohne alle Ahndung eines Spe-

kula-



„kulativen — in der dickſten und tiefſten Empi-
„rie Verſunkener, und Ertrunkener — von Kra-
„puloſität Hingeriſſener — Individuum, in dem
„ſich ein Abgrund von Abſurdität anſthut, —
„grund-boden-und end-loſer Schwätzer — lang-
„weiliger Geſelle — Repräſentant aller Schüler
„mit einer unendlichen Schülerhaftigkeit — plat-
„ter ſeichter Saalbader — totale Unvernunft —
„eingefleiſchter und geſchworner Barbar mit ei-
„ner viehiſchen Erkenntnißweiſe — Dummkopf
„von exemplariſcher, exorbitanter Art — Klatſch-
„pak — todter Hund — Beſtie *) —" U. S. F.



*) Ich hielt mich bey dieſem Schimpfwörter-Auszuge ge-
wiſſenhaft an Schellings ſymboliſche Bücher ſelbſt.
Man darf mir alſo — vertrauen.



Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie.

Eine Uebersetzung aus der Schulsprache in die Sprache der Welt.

Mit einigen leitenden Winken zur Prüfung begleitet.

Zum Gebrauche für das gebildetere Publikum überhaupt.

Zweyte Hälfte.

Von
Kaj. Weiller.

München,
bey Joseph Lentner. 1805.

Vorerinnerung,
welche gelesen zu werden wünscht.

Die neue Identitätslehre nähert sich, obwohl sie immer noch erst in ihrem Entstehen begriffen ist, doch auch zugleich sehr sichtbar schon ihrer Auflösung. So wie sich das System immer mehr entwickelt, so zerfällt es auch schon immer mehr, und es dürfte nicht sehr lange währen, daß außer den Köpfen seines Schöpfers und einiger gar zu andächtiger Anbether desselben Nichts mehr davon übrig ist, als das, was auch an ihm mehr als bloßes System ist. Nicht bloß die Gegner desselben nehmen nur das Brauchbare davon heraus. Auch seine Freunde fangen nun schon immer zahlreicher an, nicht mehr alles unbedingt aufzufassen, sondern vieles als unnütz, als schädlich liegen zu lassen. Ich berufe mich in der letzteren Hinsicht unter mehreren andern nur auf Eschenmayer, auf Wagner, und besonders auf den Verfasser

der Schrift: Der Transcendentalidealismus in seiner dreyfachen Steigerung.

Ungeachtet der Huldigung, welche diese Männer der schellingschen Spekulation mehr oder weniger darbringen, spricht sich durch dieselben doch (nur auf verschiedne Art) sehr bestimmt und nachdrücklich das Bestreben aus, für die an sich immer noch todte Spekulation irgendwo eine Lebendigkeit zu erhalten, wodurch sie beseelt würde. Man will die Formen (überhaupt) stehen lassen. Sie passen, wie man glaubt, für den Geist, der in sie eintreten soll. Aber man sucht nun für diese Formen auch einen Inhalt, einen reelleren, als den ihnen Herr Schelling gab, und der eben nur in ihnen selbst bestand. Man will sich des Geistes bemächtigen, durch den die Formen erst Bedeutung erhalten, und der ihnen bisher noch mangelte. Man unterschreibt daher zwar Schellings Philosopheme, wenigstens ihrer Grundlage nach, allein in einem ganz andern Sinne, als in demjenigen, welchen er in sie legte. Man dankt ihm für die Begriffe und Worte, für die es große Bedeutungen giebt, die er zwar selbst nicht kannte, die man

aber

aber nun bestimmter kennen zu lernen durch ihn veranlaßt ist. Man fängt an, die Regung zu verstehen, welche die Menschheit in ihm versuchte, und welche er selbst mißverstand, und, wie seine neuesten Aeußerungen zeigen, auch jezt noch mißversteht. *)

Die Ewigkeit, wofür sich das neue System mit einer imponirenden Zuversicht schuff, ist also, wie man sieht, von nicht sehr langer Dauer. Es hat sich noch nicht vollends ausgeschaffen, als es sich auch schon wieder aufzulösen beginnt. Die Zeit bildet und zerstört daher jetzt auf dem philosophischen, wie auf so manchem andern menschlichem Felde ungleich schneller, als sie es einst zu thun pflegte. Sie hat jetzt, wie es scheint, überhaupt den raschen Gang vulkanischer Processe liebgewonnen. Sie liebt die gewaltigen Ausbrüche, und die damit verbundenen gewaltigen Zerstörungen, aber auch die davon eben so unzertrennliche schnelle

oft

*) Manche, die noch vor kurzem über mich das Anathem aussprachen, weil ich die neue Gottheit nicht anbethen wollte, sind nun von ihrer Anbethung selbst zurückgekommen.

oft üppige Vegetation. Kaum hat der neue Vulkan seine Explosion geendet. Noch raucht er. Noch fliegen sogar mitunter auch einige angegriffene Felsen-Trümmer aus dem Krater. Und schon erblickt man die kaum erkaltete Lava unter der Hand des muthigen Ansiedlers urbar werden. Schon beginnen sich einzelne Saaten und Wohnungen auf dem jungen Boden zu erheben.

Es lag in meinem Berufe, bey diesen Ereignissen nicht bloßer Zuschauer, sondern auch Theilnehmer zu seyn. Ich lieferte im vor-vorigen Jahre meinen Beytrag zur gemeinschaftlichen Anstrengung. Hier ist die zweyte Lieferung. Ich setze darin das Geschäft der Ablösung des Wahren von dem neuen Irrthume, das ich dort begann, zum Behufe desjenigen Publikums fort, welches, ohne von der Philosophie Profession zu machen, doch über die gegenwärtigen Angelegenheiten derselben unterrichtet seyn möchte. Da die Gewebe, in welchen sich hier Wahres und Irriges auf eine seltsame Weise durchschlingen, nun schon sehr lose geworden sind, so bedarf die noch übrige Entwirrung nicht mehr aller ehemaligen Einleitungen u. d. gl. Sie kann leichter abgethan werden.

Um

Um was aber dadurch das Entwirrungs-Geschäft jetzt von der einen Seite leichter ist, um das ist es von der andern schwerer.

Ich berühre dießmal sehr delikate Gegenstände. Ich berühre die Erklärungen, welche das neue System von Gott, von Religion, von Christenthum, von Unsterblichkeit, von Tugend u. d. gl. giebt. Und ich finde diese Erklärungen unrichtig. Ich finde in dem neuen Gott keinen Gott, in der neuen Religion nur Schwärmerey, in dem neuen Christenthume bloß den Namen desselben u. s. f. Ich spreche also den neuen **Erklärungen** die **Wahrheit** ab. Und dadurch könnte nun leicht der Schein entstehen, als wollte ich auch den **Personen**, welche diesen Erklärungen anhangen, das **Wahre** absprechen. Es könnte der Schein entstehen, als wollte ich nicht nur die **Hypothesen**, die jetzt aufgestellt werden, für irreligiös, unchristlich, atheistisch u. d. gl. erklären, sondern auch die **Männer** selbst, welche diese Hypothesen aufstellen, der Irreligion, der Verschwörung gegen das Christenthum, des Atheismus u. d. gl. anklagen. Ich unterscheide zwar, wie man sehen wird, immer den **Denker** von dem **Menschen**, und gebe immer zu verstehen,

daß

daß ich sehr wohl weiß, wie leicht dieser in seinem Herzen noch das Wahre besitzen könne, wenn es gleich jener aus seinem Kopfe größtentheils und manchesmal beynahe ganz verloren hat.

Ich gebe also immer zu verstehen, daß ich die Fehler der Spekulation nicht dem Leben aufrechne, indem ja von diesen beyden bisher fast immer jedes seinen eigenen Weg oft gerade nach den entgegengesetztesten Richtungen gieng.

Diese Unterscheidungen nun machen viele Abweichungen von dem Gegenstande der Untersuchung, viele Wiederholungen u. d. gl. nöthig, wodurch der freye Gang der Forschung öfter unterbrochen und gestört, folglich das ganze Geschäft erschwert wird. Und doch werden selbst diese vielen Erklärungen über das eigentliche Ziel meiner Angriffe für Manche noch nicht hinreichen, denn ich kann jene Erklärungen doch nicht in jedem einzelnen Falle wiederholen. Ich sehe mich daher genöthiget, zum Behufe des Ganzen auch noch im Voraus ausführlich und bestimmt zu erklären.

a) Daß

a) Daß ich nur der Schul-Ansicht der oben berührten wichtigen Gegenstände Irrthum vorwerfe. Ich beschuldige also nur den Ausdruck, in welchem sich die Ahnung darzustellen meinte, der Irreligion, der Frivolität, des Atheismus u. s. f. Ich sage nur, daß das Wort, worin die Schule den Geist des Lebens niedergelegt zu haben wähnte, die Andacht, die Tugend, die Gottheit verloren habe. Alle meine Angriffe mit den Waffen des Ernstes und des Spottes sind daher nur auf diese Schulansicht, nur auf diesen Schulausdruck, nur auf dieses Wort der Schule gerichtet. Es ist ein bloß litterarischer Streit, was ich führe.

b) Ich mache ferner selbst dieser bloßen Schulansicht nur in der krassen Gestalt in welcher sie von ihren meisten Anhängern bisher noch immer aufgefaßt wird, die vorhin genannten Vorwürfe. Ich klage nämlich selbst bloß den Ausdruck, bloß das Wort, nur in dem dürren Buchstab, worin sie gegenwärtig größtentheils auftreten, obiger Fehler an.

c) Ich

c) Ich werfe übrigens dieser Schulansicht auch in diesem rohen Sinne **nur Irrthum und nichts weiter** vor. Es ist nur Selbsttäuschung, was ich in ihr sehe. Ein unglücklicher Zufall auf dem Felde unsrer Wahrheiten ist es, gegen dessen Fortdauer ich arbeite. Einer jener Zufälle, derer es besonders im Gebiethe der Schul**philosophie** so viele giebt. Bisher laborirte ja noch fast jeder philosophische Schulversuch mehr oder weniger an den hier gerügten Krankheiten der Irreligiosität u. s. w., wenn er in seinem bloßen Buchstab konsequent durchgeführt wurde. Und es mußte fast jeder daran laboriren, denn die Schule zeichnete sich fast immer noch durch eine eigenthümliche Einseitigkeit ihrer Anstrengung, vorzüglich durch eine Alleinherrschaft der Spekulation, oder der Phantasie u. d. gl. aus, von welcher immer nothwendig die höhere lebendige Wahrheit flieht. Allein wer wird deßwegen allen diesen Versuchen Etwas schlimmeres, als bloßes Unglück vorwerfen?

d) Ich striete daher **nicht gegen die Personen**, welche dieser Schulansicht anhangen.

gen. Ich beschuldige nicht diese der Irreligion, der Frivolität u. s. f. Ich weiß, wie ich zuvor schon anmerkte, sehr wohl, wie gewöhnlich die Ahnung besser, als der Ausdruck, der Geist lebendiger als sein Wort ist. Ich weiß, wie weit die Schule auch in leichtern Fällen noch sehr oft von der Welt entfernt ist. Jene sucht ja auch z. B. noch immer erst eine Erklärung des Lebens, der Gesundheit u. d. gl. und diese befindet sich schon von jeher in dem Besitze des noch nicht erklärten Lebens, der noch nicht wissenschaftlich bekannten Gesundheit u. s. f. Ich weiß insbesondere, daß z. B. von zwey entgegengesetztdenkenden Medizinern in einem gewissen Falle jeder nach der Theorie des andern todt seyn sollte, und daß doch jeder lebt. Es ist also schlechthin kein juridisches, kein moralisches, kein religöses Gebrechen der Personen, was ich rüge, sondern wie ich zuvor schon ausdrücklich erinnerte, und hier noch einmal wiederhole, nur ein litterarisches — ihrer Schulansicht.

e) Ich streite so wenig gegen die berührten Personen, daß ich vielmehr selbst in ihrem Irrthum überall noch den Keim des Wahren, den er aus der bessern Ahnung, aus dem lebendigern Geiste der Irrenden in sich trägt, anerkenne, und deßwegen selbst der gerügten Schul-Ansicht außer der krassen Gestalt, die sie hat, auch noch die Empfänglichkeit für eine edlere Gestalt, die sie haben kann und haben wird, zugestehe. Ich deute sogar fast überall selbst auf den bessern Sinn, den die neuen Behauptungen erhalten können und erhalten werden, auf die mögliche und wahrscheinliche Entfaltung schöner Ideen aus den gegenwärtig noch rohen Phantasmen ausdrücklich hin.

f) Es kann mir daher unmöglich einfallen, den Irrenden außer ihrem Irrthum auch noch eine Neigung, eine Absicht u. d. gl. für diesen Irrthum als solchen vorwerfen zu wollen. Sie würden ihm gewiß nicht huldigen, wenn er ihnen nicht als

Wahr-

Wahrheit erschiene.*) Mein Angriff dehnt sich daher so wenig auf das Herz meiner Gegner aus, daß er nicht einmal den Kopf derselben ganz umfaßt. Ich gestehe selbst diesem bey allen seinen Abweichungen doch auch noch eine schönere Lebendigkeit von Tiefsinn, Gewandtheit u. d. gl. zu, obwohl er unmittelbaren Antheil an dem Irrthume hat. Und wenn ich auch in manchem Worte, das er sich mühsam schafft, keine Bedeutung mehr finde, so will ich ihm ja selbst in einem solchen Falle nicht allen Sinn absprechen, sondern nur einen augenblicklichen Schlaf desselben vorwerfen. Wie könnte ich gegen das Herz, welches höchstens mittelbar theilnimmt, ungerechter seyn?

„Allein

*) Wie ist es möglich, auf dem Felde wissenschaftlicher Untersuchungen, wo es der Selbsttäuschungen so zahllose giebt, von Betrügerey zu sprechen, wie es Einer meiner Gegner aus dieser Schule gegen mich that, was mich nun freylich nöthigte, gegen seinen Angriff auf meinen Karakter Schutz bey unsrer Regierung zu suchen.

„Allein wird ungeachtet dessen die neue „Lehre durch die berührten Vorwürfe nicht doch „als sehr gefährlich dargestellt, und alsdann da= „durch wenigstens die Lehr= und Schreibfrey= „heit bedroht?“ Ich muß mich auch darüber noch bestimmt erklären. Ich erkläre also:

a) Daß ich den Irrthum an sich, so lange er nur mit denselben Waffen, mit welchen die Wahrheit kämpft, nämlich nur mit Gründen auftritt, im Ganzen nicht für gefährlich halte. Die Wahrheit siegt dann immer bald über ihn. Wie soll sich er allein in seiner todten, alle unsere besseren Kräfte aneckelnden, Leichen=Natur gegen die lebendige Göttin erhalten können?

b) Allein die Umgebung, in die er sich zu seiner Erhaltung gewöhnlich zu werfen sucht, die Leidenschaftlichkeit, von welcher er meistens eine fremde Lebendigkeit erborgt, die Beschimpfungen, die Berauschungen (der Phantasie) u. d. gl. womit er der Schwäche und dem Mangel seiner Gründe zu Hülfe kommt, diese finde

ich

ich gefährlich — für alle noch nicht Selbstständigen, derer es so viele giebt. Wenn ich daher von einer Gefahr des Irrthums spreche, so ist es nur diese Seite von ihm, welche ich für so schädlich halte, da sie mir einer gewaltsamen (polizeylichen) Beschränkung zu bedürfen scheint.

c) Ich kann daher **keine Beschränkung der lauten Denkfreyheit** einleiten wollen. Auch der Irrthum soll nach meiner innigsten Ueberzeugung öffentlich erscheinen dürfen, wenn er in keiner andern Gesellschaft als in der von Gründen kommt. Er schadet auf diese Art gewiß weniger, als wenn er im Geheimen schleicht. Die Wahrheit kann ihn verfolgen.

d) **Wenn ich aber eine Beschränkung der gegenwärtig immer mehr und wilder um sich greifenden Zügellosigkeit im Schimpfen, Phantasiren, Hassen u. d. gl. veranlassen sollte, so wäre das allerdings Etwas, was ich wünsche.**

Ich

Ich sage übrigens in meiner Schrift gegen die neue Schule im Grunde Nichts, was nicht andere gegen dieselbe im **Wesentlichen** auch schon gesagt haben. Ich sage es nur auf meine Art, Manches stärker, Manches schonender, das Eine ausführlicher, das Andere kürzer, wie es mir zu meinem angegebenen Zwecke dienlicher scheint. Ich lege also dem neue Systeme im Grunde auch keine andere Gebrechen zur Last, als ihm z. B. ein **Jakobi**, ein **Köppen**, ein **Eschenmayer**, ein **Wagner** u. s. f. im Wesentlichen ebenfalls zur Last legen. Wenn es **Jakobi** als das System der Gottlosigkeit karakterisirt *), wenn **Köppen** dem System Vernichtung alles Höhern (so wie alles Uebrigen) vorwirft, was kann ich mehr thun? Wenn selbst **Eschenmayer** einen Gott erst außer — eigentlich **über** dem Systeme, wenn **Wagner** in dem Systeme nur die vollendete Prostitution der Spekulation u. d. gl. findet, wie kann ich weniger darin finden? Und doch werden Manche aus der neuen Schule dieselben Beschuldigungen gegen ihren **Buchstab** mir un-

*) Ich werde nicht zu erinnern brauchen, daß Jakobi damit auch nur die Hypothese, und nicht ihre Anhänger karakterisiren will.

ungleich schlimmer deuten. Sie werden sie mir für Angriffe auf ihre Personen auslegen. Was nur eine Anstrengung um Wahrheit ohne Rücksicht auf irgend ein Individuum ist, das werden sie für eine Wirkung der Erbitterung gegen ihre Individualitäten nehmen. Sie wissen nämlich, daß ich Gründe zu einer solchen Erbitterung hätte. Allein sie wissen nicht, daß ich nicht so reich im Hassen bin, daß mir von der Feindlichkeit, mit der ich den Irrthum verfolgen zu müssen glaube, auch noch Etwas zur Feindschaft gegen die Irrenden übrig bleibe.

Wahrlich ich begreife nicht, woher Manche in ihrem Streite um Schulansichten alle die Erbitterung nehmen, die sie dabey zeigen? Wie! wir Verschiedendenkende sollen uns darum, daß wir verschieden denken, anfeinden? Wollen wir nicht alle die Wahrheit? Und soll uns das nicht vielmehr vereinigen, als trennen? Nicht uns also, nur das Irrige in unserm Worte, in welchem wir uns darzustellen meinten, nur das wollen wir angreifen. Nicht uns, sondern nur den Buchstaben, die von uns ausgehen, wollen wir das Wahre, wenn sie es nicht enthalten,

absprechen. Ist denn Einer unter uns, der nicht bereit wäre, das Gegentheil seiner Behauptung zu unterschreiben, wenn er es wahr fände? Aber das Irrige im Buchstab wollen wir dann auch unverholen bey seinem eigentlichen Namen nennen. Dieses wollen wir nicht, nur den Geist wollen wir schonen, der in ihm das Richtige ergriffen zu haben glaubt.

München, den 1sten Merz 1805.

Der Verfasser.



In=

Inhaltsanzeige.

7. Wer

Ein=

Einleitung.

Wenn uns das neue System in theoretischer Hinsicht alle bisherigen Wahrheiten raubt, so giebt es uns dafür in praktischer alle ehemaligen Irrthümer zurück. Und das ist ganz in der Ordnung. Wenn es nur nehmen würde, so könnte es sich nicht einmal seine imaginäre Existenz retten. Es muß auch geben. Allein was bleibt ihm dazu nach der allgemeinen Vernichtung alles Wirklichen noch übrig, als das Eingebildete? Die Spekulation hat alles außer sich, und zuletzt sich selbst auch dazu rein aufgezehrt. Nur die Zauberin Phantasie, die im Falle der Noth jeder Macht trotzt, nur diese ist noch übrig. Diese bevölkert alsdann die allgemeine Leere auch desto reichlicher (freylich nur mit Gespenstern, wozu es keine Wahrheit giebt).

Es ist aus der ersten Hälfte dieser Schrift bekannt, wie sich nach der neuen Lehre alles, was von der Spekulation berührt wird, zuletzt immer in Nichts auflöst. Es ist daraus bekannt, wie sich diese vernichtende Kraft der Spekulation sogar auf sie selbst ausdehne, wie nämlich selbst die Spekulation durch ihre eigene Berührung endlich in ein leeres Gebilde zerfließe, das nur in der Zauberlaterne, durch die es her=



gestrahlt wurde, eine erborgte Existenz hatte. Und dieses muß so gehen, wie es geht. Alles, was die Spekulation zu erreichen im Stande ist, steht noch unter der Allgewalt des (wie man weiß) unersättlich feindlichen Reflexions-Punktes, des eigentlichen philosophischen Saturns, der glücklicher noch und allgewaltiger, als der mythologische, nicht nur alle seine Kinder, sondern sich selbst endlich auch verschlingt.

Es ist aber ferner ebenfalls bekannt, daß zugleich Hoffnung zum Ersatz für den ungeheuren Verlust gegeben, daß sogar schon Anstalt selbst getroffen ist, diese Hoffnung zu befriedigen. Es wird nämlich auf den Indifferenz-Punkt hingedeutet, auf welchem sich eine Ansicht in eine neue Welt zu eröffnen beginnt. Wenn sich daher gleich in dem Zauberkreise der Reflexion alle Realitäten in bloße Gestalten auflösen, so stehen dafür aus dem Kreise der Indifferenz neue, mächtigere Gestalten als neue reellere Realitäten auf. Die Scheinwesen, die das Prisma der Reflexion vor unserm Bewußtseyn gaukeln läßt, sind zwar zerronnen. Dafür beginnt sich nun aber das wahre Wesen jener bloßen Scheinwesen in seiner eigentlichen ewigen Natur zu offenbaren. Die Nacht mit ihrem allmächtigen Traume, und mit allen ihren Gespenstern von verschiedenen Irrthümern und Wahrheiten, von verschiedenen Lastern und Tugenden, und mit uns, ihren Traumgestalten, ist vorübergegangen, und es röthet sich der Tag, an welchem die einzig wirkliche Sonne, derer Schatten den ganzen Traum und alle seine Gespenster herzauberte, aufgeht, und sich, und uns, die wir freylich

lich

lich, wie alles außer ihr, Nichts sind, zu scheinen beginnt.

Diese Morgenröthe kam bisher zur Sprache. Jetzt wird von dem indeß angebrochenen Tage selbst Nachricht ertheilt. Das Hauptbuch der neuern Offenbarung ist **Schellings Philosophie und Religion.** Uebrigens besteht aber der neue Vedam, wie man sich leicht vorstellen kann, auch in dem jetzt zu betrachtenden Theile wieder aus mehreren anderen Expektorationen sowohl des Meisters als vorzüglich seiner Schüler.

Zur nöthigen vorläufigen Orientirung vor allem ein Wort über die Weltgegend, an welcher man das neue Tagsgestirn zu suchen hat. Natürlich entsteht vorzüglich auf dem praktischen Felde unserer Wahrheiten, wenn sich da auf einmal etwas ganz unerhörtes ankündet, vor allen anderen Fragen diese: ob denn davon früher noch gar niemals irgend eine Kunde unter die Menschheit gekommen sey. Selbst Herr Schelling glaubt in seinen neuesten Expektorationen darauf vor allem antworten zu müssen. Und er antwortet zwar bejahend, aber wie man sich leicht denken kann, auf eine ganz sonderbare Weise.

Die berührte Kunde war nämlich nach ihm schon einmal unter den Menschen, aber nur in den frühesten Zeiten ihrer ersten wissenschaftlichen Unschuld, als ihr neues Bewußtseyn noch durch keinen merklichern Versuch, die Gegenstände in bestimmtern Scheidungen aufzufassen, entheiligt war. So wie aber die alte einzig eigentliche Erbsünde der Reflexion eintrat, und zu



wirken begann, war mit der ursprünglichen Unschuld auch dieser Strahl von oben verschwunden. Die kurze Dämmerung wich einer in ihrem Verlaufe stäts finsteren Nacht, in welcher die Menschheit durch lange Jahrtausende in den schwarzen Gängen des Aberglaubens an einen über die Welt erhaben seyn sollenden Gott, an verschiedene ihm wohlgefällige Tugenden, an eine dadurch einzuleitende selige Unsterblichkeit u. d. gl. herumtappte. Was wir also unsere Kultur nennen, ist gerade unsere Unkultur, oder ist höchstens das, was die Wehen für die Geburt sind, was daher aufhören muß, wenn die Frucht an das Licht getreten ist. Wollen wir daher die ersten Spuren jenes einzig reinen Strahles der jetzt wieder und nun kräftiger, als jemals hervortretenden Sonne in der Vorwelt auffinden, so müssen wir über die Zeiträume unserer vermeinten Kultur hinausgehen, und in die zweifelvollen Tage der ihre Fesseln eben erst rüttelnden Unkultur, wir müssen aus dem Gebiethe der gewissern Geschichte in das Reich der ersteren unsicherern Dichtung zurückkehren. Die zweydeutigere Fabel wird uns dasjenige kund thun, was uns die nicht so vieler Deutungen fähige Wirklichkeit vorenthält. Damals, bey dem ersten noch zum Theile schlaftrunkenen Aufstehen zur Kultur, als in dem eben erst erwachten höhern Bewußtseyn die Gränzen der Welt und ihres Urhebers, des zurückweichenden Physischen, und des sich nun offenbarenden Höhern, u. d. gl. noch ineinander rannen, als man dasjenige eben nur zu ahnen begann, was man seither sehen gelernet hat, als man alles nur noch erst in dem durchgängig sich

selbst

selbst gleichen Halbdunkel der ersten Dämmerung erblickte, als man daher zwar schon irgend ein Göttliches zu fühlen anfieng, aber doch noch Alles göttlich fand, was einem in die Hände fiel, als man vorzüglich alles Andere göttlich fand, nur das eigentlich Göttliche und die ihm verwandte Tugend noch nicht, damals leuchtete der zuvór berührte Funke. Dorthin müssen wir also zurückekehren, um die nun immer mehr fliehenden Nachtgesichter noch zu rechter Zeit zu ereilen, und wieder zurückzubannen. Eben diese seltsam gauckelnden Bilder des sich selbst noch fremden Bewußtseyns waren die von der Menschheit scheidenden Geister des Himmels, derer wir uns wieder zu bemächtigen suchen sollen. Eben jene frühesten Töne, der ihre höheren Saiten das erstemal berührenden Menschheit, sind auch die ersten reinen Anklänge der einzig ächten Philosophie, welche lange lange verloren war, aber nun endlich, dem Himmel sey Dank, wieder gefunden ist.

Die Leser kennen nun die Gegend der Eroberungen, welche von dem neuen Systeme (in dem Sinne, in welchem es sich geltend machen will) zu erwarten sind. Sie kennen den Weg, der von nun an eingeschlagen werden soll. Er führt, wie sie sehen, zurück. Er führt in gerader Linie, und in unabsehbarer Länge zurück, nicht etwa blos, wie man vielleicht wünschen möchte, bis in das eine oder andere frühere Jahrhundert der christlichen Kultur, sondern ungleich weiter. Der zweyte Umstand möchte ihm wohl selbst in den Augen der Aengstlichen, die jetzt um Hülfe gegen eine gefürchtete Gegenwart so gerne zurückblicken, eben so

sehr



sehr zum Nachtheile gereichen, als ihm der erste zur Empfehlung dient. Denn der neue Weg führt auf diese Weise ganz bis zur ersten Kindheit aller höheren sittlichen und religiösen Kultur zurück. Die Götter sollen, wie wir hören werden, von der Natur wieder Besitz nehmen.

Wenn man an dem neuen System Orakelsprüche in vollem Ernste genommen, nicht schon gewohnt wäre, so sollte man meinen, man habe mit dem geheimnißvollen Lobe jener Urzeiten nur so einen Versuch zum Scherz machen wollen, wie sich die Sprache der alten dodonischen Gottheit im neunzehnten Jahrhunderte neuerer Zeitrechnung ausnehme. Allein man weiß nun, daß der vermeinte Spas wirklich sehr ernsthaft zu nehmen ist. Indeß dürfte doch der Rath, zu den alten Gottheiten zurückzukehren, eben so wenig befolgt werden, als der ihm verwandte eines andern ebenfalls gerne abspringenden Denkers, die Eichenwälder wieder aufzusuchen, und sich an ihren Früchten zu laben. Man lasse also der Menschheit immerhin ungehindert auch excentrisch rathen. Die Menschheit übereilt sich nicht so sehr im Befolgen, wie ihre Räthe im Ertheilen der Rathschläge. Sie hört jeden an, nimmt aber, geleitet von einer höhern und nicht so schnellen Weisheit, und dadurch im Ganzen immer selbst weiser, als ihre Weisen, von jedem endlich stäts nur den Kern, der ihr in einer oft ungeheuren Schale gebothen wird.

Und worin mag denn wohl hier der Kern bestehen? Auch darüber einen vorläufigen Wink. Wir wollen ja das neue und übrigens auch nicht ganz un-

frucht-



fruchtbare Labyrinth nicht nur deutlich, sondern zugleich sicher und auch noch wenigstens mit einiger Ausbeute durchwandeln.

Die Periode des ersten vollständigen Erwachens der höhern Menschheit zeichnet sich allerdings durch eine schöne Eigenthümlichkeit aus, welche man in vielen nachfolgenden Perioden der spätern Kultur vergebens wieder sucht, und welche doch allen in einiger Rücksicht zum Muster dienen soll. Sie besteht in jenem glücklichen Ebenmaße aller aufwachenden bessern Kräfte, wodurch die ganze Erscheinung eine eigenthümliche seltene Liebenswürdigkeit gewinnt. Alle schöneren Anlagen sprossen in die ersten zarten Keime auf, und bilden dadurch die ersten leichten und eben durch ihre gleiche Zartheit anziehenden Umriße des künftigen aber erst spät und schwer zu Stande zu bringenden Meisterstückes. Die nachfolgenden, zwischen dieser Entstehung und zwischen dieser Vollendung befindlichen, oder dieser letzten wenigstens näher liegenden Perioden biethen dann gewöhnlich keinen so schönen Anblick mehr dar. Es geschieht nämlich da nur zu leicht, daß der eine der mannigfaltigen Keime mehrere Nahrung u. d. gl. erhält, als der andere. Er übereilt also diesen, und zerstört dadurch die Gleichheit der mehr hervortretenden Umrisse, und so ist alsdann die Einheit zerstört, die so wohl gefiel. Soll aber darum die ganze Entwicklung immer nur auf ihrem ersten Grade, auf dem der bloßen Keime, stehen bleiben, oder wieder dahin zurückgezwungen werden? Gewiß nicht. Sie soll voranschreiten, aber immer von allen Seiten in ihren ehemaligen schönen Verhältnissen.

Ihr



Ihr erstes Ebenmaaß, nicht ihre erste Höhe ist der große Punkt, worin sie sich selbst nie ungetreu werden soll.

Dieses erste zarte und später so oft vermißte Ebenmaaß erzeugt überdieß nothwendig auch eine reine und später nicht weniger seltene Lebendigkeit des ganzen höhern Bewußtseyns. Diese schöne Lebendigkeit soll gleichfalls alle nachfolgenden Anstrebungen begleiten, aber sich mit diesen auch erweitern, befestigen, u. d. gl. anstatt sie auf ihrem ersten zwar schönen aber unvollendeten und unsicheren Grade zurückbehalten. Nur die Reinheit und Innigkeit dieser ersten Lebendigkeit, aber nicht auch ihre Unbestimmtheit und Unsicherheit, u. d. gl. ist wieder das Muster für alle nachkommenden Zeiten. Wenn sich also ursprünglich Begriff, Gefühl und Gesinnung in reiner Harmonie regen, so sollen sie dieses allerdings immer. Wenn aber diese Harmonie ursprünglich nicht auch schon eben so bestimmt, entfaltet, und sicher, als rein ist, so soll sie dieses nicht ebenfalls immer bleiben. Wenn der Begriff ursprünglich zwar rein aber noch nicht scharf sieht, und das Gefühl ebenfalls rein aber noch nicht deutlich fühlt, und so fort, so sollen sie dieses nicht immer so thun. Der junge noch unentwickelte Begriff bildet zwar mit dem ähnlichen Gefühle, und mit der ähnlichen Gesinnung ein schönes Ganzes. Aber kann denn der zugleich reine und scharfe Begriff mit dem in gleichen Verhältnissen entwickelten Gefühle, u. s. f. nicht auch ein solches Ganzes bilden? Und Soll er es nicht so gar? Wer kann daran zweifeln? Jene erste schöne Regung ist daher

daher zwar der Anfangs-Punkt, von welchem ausgegangen, und in dessen Richtung immer fortgeschritten, aber nicht auch der Ende-Punkt, auf welchen wieder zurückgekehrt werden soll.

„**Aber alle Naturbewegung, sagt man, ist eine Kreis-Bewegung, in welcher der Ende-Punkt mit dem Anfangs-Punkt zusammenfällt.**“ Auch das: Die Menschheit gieng von der Natur aus, und soll wieder bey der Natur anlangen. Sie soll dieses aber nicht durch Zurückkehren, d. i., durch wiederholte Beschreibung des schon gemachten Kreis-Bogens, sondern durch Fortschreiten, also durch Beschreibung des noch übrigen Theils der Peripherie. Sie stand anfangs bey ihrer zwar ganz regen, aber doch noch unentwickelten Natur, und sie soll am Ende wieder bey ihrer ganz regen, aber nun auch entwickelten stehen. Ihre besseren Kräfte lebten in ihr ursprünglich in einer solchen schwesterlichen Eintracht miteinander, daß sie sich alle mit einem gemeinschaftlichen Eigenthum begnügten. Nun soll aber dieses Eigenthum, verschiedener Gründe wegen, unter sie bestimmt getheilt werden, und die Eintracht soll doch die alte bleiben. Ist das nicht möglich? Während der Theilung mag es wohl manchen Zwist geben. Aber wenn diese einmal ganz richtig geschehen ist, was soll da noch die erste Harmonie hindern? Anstatt gehindert zu werden kann sie durch die dadurch eingetretene Entfernung mancher Anlässe zu Störungen nur desto fester seyn.

Daraus ergiebt sich nun von selbst, was an dem Verdammungs-Urtheile, welches über die Reflexion,

als



als der Urquelle nicht nur unsers theoretischen, sondern auch unsers praktischen Unheiles ausgesprochen wird, und was an dem Aufrufe an die Philosophie, ihr Heil in der Mythologie zu versuchen, wahres sey. Es kann nicht geläugnet werden, daß die Reflexion die zuvor berührte ursprüngliche Harmonie zuerst und meistens gewaltig störte. Sie war die erste, welche auf die Theilung, wovon eben die Rede war, dachte, und fast immer auch diejenige, die am gewaltigsten zugriff. Mitunter gewann ihr zwar manchesmal auch eine ihrer Mitkräfte z. B. das Gefühl, auf einige Zeit die Oberhand ab, und dann gieng es im ganzen (z. B. bey dem Mysticism) gewöhnlich nicht besser, oft noch schlimmer. Die Reflexion ließ sich aber unstreitig nicht nur die ersten, sondern auch die meisten Störungen zu Schulden kommen. Allein, worinn bestand ihre Ausschweifung? Darinn, daß sie sich **Etwas**, oder darin, daß sie sich **Alles** (**oder wenigstens Mehreres als ihr gebührte**) zueignen wollte? Fehlte sie schon dadurch, daß sie überhaupt ihre Stimme erhob, oder nur dadurch, daß sie dieselbe zu stark erhob? War das schon ihr Verbrechen, daß sie wie immer thätig war, oder nur das, daß sie es allein oder wenigstens zu sehr war? Nicht aus **ihr** also, sondern aus ihrem **Mißbrauche** gieng das Uebel (der Irrthum) hervor, wovon wir uns in späteren Zeiten umgeben finden. Diejenige Wahrheit, die sie **allein** uns darbiethet, ist daher freylich keine Wahrheit. Aber die, welche uns eine ihrer Mitkräfte z. B. das Gefühl, so isolirt reicht, ist eben so wenig eine.

Nur

Nur das, was wir **von allen zugleich** erhalten, was durch die gesammte Anstrengung aller gegangen ist, nur das ist, ich möchte sagen, **die wahre Wahrheit.** Wir müssen uns also, um zu dieser zu gelangen, allerdings über die Reflexion erheben, aber nicht, um sie und ihre Produkte zu vernichten, sondern um beyde zu beleben. Es ist deßwegen auch darinn, daß die neue Lehre die Philosophie an die Mythologie verweist, eben so viel Unrichtiges als Richtiges. Gewiß, unter den bisherigen Perioden der Philosophie war jene erste, in welcher diese mit der Religion ein gemeinschaftliches Heiligthum hatte, im **Ganzen** die schönste. Die Philosophie befaßte sich, so lange sie zugleich Religion blieb, gerade nur mit dem Eigenthümlichen, womit sie sich als Philosophie einzig unmittelbar befassen soll. Und sie that es damals auch mit einer Lebendigkeit, mit welcher sie es seither nicht mehr in demselben Verhältnisse that. Aber dieses war auch nur so lange der Fall, als sie eigentlich **Religion**, nämlich eigentliche Aufstrebung zur Urquelle alles Wahren und Guten, gleiche harmonische Aufstrebung durch Begriff, Gefühl und Gesinnung, blieb. Sobald sie **Mythologie**, eigentliche Mythologie, also Vermischung der Urquelle mit den abgeleiteten Quellen, Vermischung des ewig aus sich selbstständigen Borns mit den entstandenen und nur durch eine erhaltene Selbstständigkeit bestehenden Wassern, also Beherrschung des Begriffs durch das Gefühl, oder des Gefühls durch den Begriff u. s. f., oder Beherrschung aller durch die Phantasie, so bald sie das wurde, so hörte sie schon wieder auf, eigentliche Religion, folglich auch eigentliche Philosophie zu seyn.

Die



Die Mythologie in diesem einzig eigentlichen Sinne, folglich nicht blos als Symbol, sondern als Sache selbst genommen, war aber, wie die neue Schule wähnt, auch nicht die erste Regung der aufwachenden höheren Menschheit. Diese erste war die zuvor berührte eigentliche Religion. Als die ersten zarten Begriffe, Gefühle und Gesinnungen noch in schönem Ebenmaaße, das junge Bewußtseyn zu beleben begannen, durchtönte auch die neue Ahnung eines allwaltenden Göttlichen noch mit jugendlicher Lebendigkeit alle Bezirke desselben. Allein die Ahnung sprach nur lebendig, aber noch nicht eben so bestimmt. Sie sprach durch alle zuvor genannten Regungen, durch die Begriffe, Gefühle und Gesinnungen zugleich, entschied also vor der Hand über die nähere Beschaffenheit des von ihr verkündeten Göttlichen (ob es uns nämlich unmittelbar oder mittelbar umgebe, ob es mit den Uebrigen eins, oder davon verschieden, und darüber erhaben sey, u. d. gl.) Nichts. Schien es vom Gefühle (versteht sich, — dunkel) manchesmal **unmittelbar** entdeckt worden zu seyn, so schien es der Begriff (vor der Hand ebenfalls nur dunkel) nicht anders als **mittelbar** finden zu können. Glaubte aber jenes in anderen Fällen nur **Spuren** des Göttlichen zu ahnen, so war dieser jetzt dafür geneigt zu glauben, daß er **es** selbst ergriffen habe. Und so blieb die erste schöne Ahnung bey ihrem ersten schönen Gleichgewichte in Rücksicht jeder näheren Bestimmung ihres Gegenstandes unentschieden. Sie verlor sich im heiligen **Genuße**, ohne an irgend ein, soll ich nicht sagen? profanes **Urtheil** zu denken. Ein bestimmtes Urtheil, **also auch das über die Einheit**

des

des Göttlichen mit dem Uebrigen, wie das andere über die Verschiedenheit desselben entstand erst, als sich aus dem ersten allgemeinen Gleichgewichte die Reflexion zum Uebergewichte erhob. Die Mythologie, als die Lehre der Einheit Gottes mit der Welt, steht also auf der Bahn zur Kultur nicht **über** der Theologie, als der Lehre der Verschiedenheit Gottes und der Welt: sondern jene steht nur **neben** dieser. Zu beyden mußte sich die Reflexion erst in stärkere Bewegung setzen, und es muß erst noch auf eine andere Art, als es das neue System thut, entschieden werden, zu welcher von beyden ihre stärkere Bewegung auch die **richtigere** war. Eine bloße Hindeutung auf die ersten mythologischen Zeiten entscheidet wenigstens nichts. Diese Zeiten waren nicht zugleich die ersten der höheren Menschheits-Jugend. Am allerwenigsten entscheidet eine Hindeutung auf die Mysterien jener Zeiten. Gerade jene Mysterien bewahrten wenigstens in ihrer früheren Unschuld etwas ganz Anderes, als das neue System sie bewahren läßt. Doch davon später!

Der Faden ist nun festgemacht. Wir wollen also das Labyrinth selbst betreten.

I.

Gott ist die unbedingte Derdiedasselbigkeit.

Für eine neue Welt muß alles neu geschaffen werden. Eine bloße Camera-obscura-Welt verträgt sich nur mit einem ebenfalls bloßen Camera-obscura-Gott, mit einer bloßen Camera-obscura-Religion, mit einer bloßen Camera-obscura-Tugend u. s. w. Man weiß deßwegen schon aus der ersten Hälfte dieser Schrift, daß auf dem höchsten Stand-Punkte, d. i., an sich nichts von allem demjenigen anzutreffen ist, was sich übrigens sowohl in unserm niedrigen als auch in unserm höhern Bewußtseyn darstellt, daß nämlich da über alles Bewußtseyn hinauf nur ein ewiges gränzenloses Einerley statt habe, welches übrigens durchaus nichts anders, als ein Einerley, ein immer und überall Ebendasselbe ist, daß also dort oben nur eine ewige gränzenlose **Ebendieselbigkeit** throne.

Dieses höchste, und was wohl zu beachten ist, dieses **einzig wahre** ewige und gränzenlose Einerley und Ebendasselbe ist, wie eben erinnert wurde, sonst nichts, als das genannte, ist also weder Gott (**wenn man darunter ein Wesen außer und über der Welt versteht**) noch die Welt. Diese beyden Verschiedenheiten entstehen erst in der tieferen Region der Erschei-

scheinungen, also in der Region des „an sich nicht mehr Wahren.“ Erst da, wo mit dem Bewußtseyn das Spiel der Farbenbrechung beginnt, treten auf der einen Seite die zahllosen in ewiger Beweglichkeit gaukelnden Bilder, deren Inbegriff Welt heißt, und auf der anderen das zwar einfachere und ruhigere, aber dafür durch seine ungeheure Größe nur desto mehr imponirende Riesen-Gebilde, welches man Gott (im Gegensatze der Welt) nennt, hervor. Die beyderseitigen Gestalten sind nur Reflexe ohne eigenes Daseyn. Sie verschwinden, wenn man die Laterne des Bewußtseyns, wovon sie ausstrahlen, schließt.

So viel ist aus der bisher entwickelten Seite der neuen Lehre bekannt. Nun zu den ferneren Offenbarungen!

Mit einer bloßen Erscheinungs-**Welt** kommt man jetzt überhaupt noch so ziemlich glücklich durch. Unsere Tage sind an dergleichen Metamorphosen schon sehr gewöhnt. Ueberdieß genießt sich ja die Erscheinung mit derselben Realität, wie die Wirklichkeit. Man läßt daher die Spekulation hierinn nach Belieben schalten, weil sie der Empfindung im Grunde doch nicht beykommen kann. Allein mit einem bloßen Erscheinungs-**Gott** fährt man nicht so leicht. Man arbeitet sich noch leichter **ganz ohne Gott** durch. In diesem Punkte nehmen es unsere Zeiten genauer. Sie wollen durchaus entweder **keinen** oder einen **wahren** Gott. Hier darf ihnen die Spekulation nicht so sehr taschenspielen, denn hier sehen sie sich mit dem Inhalte ihrer Ideen auch den Inhalt ihrer Gefühle entschwinden. Die neue Lehre mußte also nothwendig einen

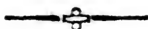
nen reelleren Gott, als der eben zuvor beschriebene ist, herschaffen, sie mochte ihn hernehmen, woher sie wollte. Sie sah sich nach einem solchen um. Und wohin konnte sie sich wenden, als nach dem ihr noch einzig übrigen an sich wahren ewigen Einerley? Die Richtung ihres nun angestrengteren und ausführlicher geoffenbarten Blickes ist folgende.

In den ersten Zeiten ihrer Kindheit hatte die neue Lehre, wie man weiß, ganz vorzüglich nur den Indifferenz-Punkt liebgewonnen. Sie unterhielt sich damals fast immer nur mit ihm, als mit ihrer Favorit-Puppe, und spielte durch denselben dem Reflexions-Punkte, den sie nun einmal durchaus nicht leiden konnte, einen Streich um den anderen. Die Indifferenz war aber auch ein sehr geschmeidiger kleiner Liebling, der alles aus sich machen ließ. Sie brauchte ihn fast nur anzusehen, so sah sie an ihm, was nur immer ihr Herz verlangte. Indeß wuchs sie mehr heran, und, wie es dann zu gehen pflegt, ihre vorige Freude wurde ihr allmählig zu klein. Die Puppe war nicht lebendig. Sie mußte ihr das eigentlich doch immer erst umlegen, was sie an ihr sehen wollte, oder sie mußte sie wenigstens immer erst wenden und rücken, um sie unter das gehörige Farbenspiel zu bringen. Die Puppe an sich ohne irgend eine äußere Manipulation zeigte ihr Nichts. Die Indifferenz war nur — die Verneinung jeder Differenz. Es wurde daher jetzt ein anderer lebendigerer Gegenstand zu ihrer Unterhaltung hervorgezogen, welcher eigener Bewegungen fähig wäre. Derselbe hatte zwar auch zuvor schon einige Aufmerk-

sam-

samkeit auf sich gezogen. Jetzt aber wurde er ganz besonders in Affektion genommen. Es war ein seltsamer Vogel. Jakobi beschreibt ihn als einen Adler mit zwey Köpfen u. s. w. Allein das sonderbare Wesen hat eigentlich gar keinen Kopf, so wie es auch keinen Fuß und keinen Flügel und keinen Rumpf, kurz, überhaupt nichts hat, das schon bestimmt etwas wäre. Es hat nur die übrigens ganz unbestimmte Macht, alles, was man von ihm verlangt, zu haben. Dieses höchst rare Wesen ward also jetzt zu besondern Liebkosungen hervorgegriffen, und sobald es berührt wurde, verwandelte es sich allerdings in jenen Königs-Vogel mit zwey gleich gekrönten Häuptern, der (wie Jakobi weiter erzählt) mit dem einen seiner goldenen Schnäbel alle Objekte, mit dem andern alle Subjekte pakt, im Hinunterschlingen beyde indifferenzirt, und in seinem unendlichen Eingeweide zum absolut-Absoluten verdaut, übrigens aber mit keinem seiner zwey Häupter entweder aufwärts oder niederwärts oder diesseits oder jenseits, sondern immer nur gerade vor sich hinschauet, sondern bloß bald das eine bald das andere etwas vorwärts streckt, und dadurch alle Dinge hervorbringt, welche freylich nur Dinge des Undings oder der Endlichkeit, aber nichts destoweniger doch auch die ganze Schöpfung sind.

Dieser Vogel hieß Identität (Einerleyheit, Dieselbigkeit) des Endlichen und Unendlichen, des Zeitlichen und Ewigen, des Seyns und Nichtseyns (des Objektiven und Subjektiven) und verschaffte, wie sich leicht denken läßt, keine kleine Unterhaltung. Er war, wie man sieht, ein Tausendkünstler, und, obgleich aus einem



Raubgeschlechte, doch sehr zahm. Er versuchte seine Klauen nur an fremden, verschlang, wie wir hörten, höchstens die Welt, und ihre Gottheit, schonte aber sorgfältig ihre Pflegerin, die neue Hypothese, der er die Speise scherzend aus dem Munde wegzipte. Allein in die Länge wollte es doch auch mit ihm nicht fort. Er wurde von den Zuschauern, die seine Kunststärke zu sehen gekommen waren, geneckt. Er wurde besonders an seinen zwey wunderlichen Köpfen gezerret u. d. gl. Dadurch wurde er scheu, und verwilderte endlich so sehr, daß er selbst seine Pflegerin angriff, und sie unvermeidlich auch verschlungen, und indifferenzirt haben würde, wenn sie ihn nicht noch gerade zu rechter Zeit in einen bloßen reinen Dunst verwandelt hätte. Das half. Jetzt konnte er nicht weiter mehr beißen, oder gar verschlingen. Er war also nun unschädlich gemacht, und dabey doch für alle Arten von Produktionen brauchbar. Es bedurfte nur einer kleinen Erschütterung, so wogte sich seine leichte Flüssigkeit in tausend verschiedenen Gestalten auseinander. Er hieß nun Identität (Dieselbigkeit) schlechtweg, also nicht mehr Identität des Objektiven und Subjektiven.

Diese **reine** Dieselbigkeit nun ist es, wovon die neue Lehre auf dem praktischen Felde eigentlich vorzüglich ausgeht. Es wächst zwar das ganze System überhaupt nur aus dieser magischen Wurzel hervor. Allein jetzt kommt dieselbe mehr und bestimmter als jemals zuvor zur Sprache. Früher wurde sie sammt ihrer Rinde, nämlich, wie wir hörten, als Unterschiedenheit (Indifferenz) oder als Dieselbigkeit des Seyns

und

und Vorstellens (Identität des Objektiven und Subjektiven) vorgezeigt. Jetzt präsentirt man sie abgeschält als nackte Dieselbigkeit (bloße Identität) und erst so ist sie recht eigentlich diejenige, die sie ist. Als bloße Unterschiedenheit kündigt sie sich mehr nur als das an, was sie **nicht** ist, nämlich als das Gegentheil, eigentlich gar nur als die Verneinung aller Unterschiede. Und man soll sie doch auch als das kennen, was sie ist. Ueberdieß gewährt der Indifferenz-Punkt, wie man jetzt zu verstehen giebt, überhaupt nicht die ganz reine und helle Aussicht, die zum vollendeten Ueberblick nöthig ist. Er liegt dem fatalen Reflexions-Punkte noch zu nahe, als daß davon nicht einige Farben herüberspielen sollten. Man hat sich daher, um ganz richtig zu sehen, von der bloßen Indifferenz (Unterschiedenheit) zur Identität (zur Dieselbigkeit) selbst zu erheben, aber, wie man eben hörte, nicht blos zur Dieselbigkeit des Seyns und Vorstellens; denn da ist man wieder in Gefahr, unrichtig zu sehen. Das Reich des Seyns (das gewöhnlich sogenannte Naturreich) und das Reich des Vorstellens (das oft sogenannte Geister-Reich) erscheinen da nur zu leicht noch als Bestandtheile des neuen Universal-Reiches der Dieselbigkeit. Objekt und Subjekt erscheinen zu leicht als die Ingredienzien, woraus durch einen überschwänglichen Schmelz-Proceß die Identität zusammenrinne. Sie erscheinen also zu leicht in einem Lichte, als wären sie selbst auch Etwas, obgleich nur etwas Untergeordnetes. Allein sie selbst an sich, d. i., außer unseren Vorstellungen sind ganz und gar nichts, wie die Gebilde des Traumes außer dem Träumenden nichts sind. Es giebt an sich,



d. i., außer unsern Vorstellungen keine Natur, die eine Schöpfung der Gottheit wäre, und es giebt an sich, d. i., außer unsern Vorstellungen kein Etwas, was man gewöhnlich mit „Geist" bezeichnet, also kein denkendes und wollendes Wesen, weder untergeordneter, noch höchster Art; das ist auch keine Gottheit als Schöpferin alles übrigen. Es giebt an sich oder außer unsern Vorstellungen nur die reine, nackte, leere **Dieselbigkeit**, die aus den eben berührten Gegensätzen (Welt und Gott) nicht, als wären dieselben schon **vor** ihr, oder wenigstens **für** sie, bloß zusammengesetzt ist, sondern die sich in unserm Bewußtseyn erst in sie bricht, so, daß diese erst **durch** sie möglich werden, **und nur Erscheinungen von ihr in uns sind.**

Herr Schelling giebt sich viele Mühe, diese reine Dieselbigkeit diesesmal recht rein darzustellen. Er erklärt, daß sie **weder das Seyn** (die Objektive) **noch das Vorstellen** (das Subjektive) **auch nicht die Einigung**, die **Dieselbigung** (auf dem philosophischen Felde ist alles erlaubt) **von beyden**, indem ja beyde nichts sind, sondern **das gleiche Wesen** oder das **An sich** von diesen beyden sey, welche freylich auf diese Weise nichts destoweniger auch wieder Nichts sind, und sohin zu verursachen scheinen, daß jene Dieselbigkeit nur das gleiche Wesen, das „An sich" des Nichts und wieder Nichts ist. Allein diese **beyden an sich Nichts** werden auf diese Art doch in einiger Hinsicht etwas, nämlich Erscheinungen von jenem einzigen „An sich" das eine die Reihe der idea-

len

len Erscheinungen oder der Erscheinungen des Vorstellens, das andere die Reihe der realen Erscheinungen, oder der Erscheinungen des Seyns. Und die Dieselbigkeit ist das ewige und auch ewig erscheinende Eins, das in beyden Reihen immer dasselbe ist. Es kann daher auch auf völlig gleiche Weise jetzt ganz als ideal und jetzt ganz als real, d. i., jetzt ganz als das, was man Geist (menschlichen, oder göttlichen Geist, u. d. gl.) nennt, jetzt ganz als das betrachtet werden, was Natur heißt. Sie ist an sich weder jenes noch dieses allein. Sie ist aber als erscheinendes jedes von beyden, das eine so gut und ganz, als das andere. Sie ist das ganze Reich der Geister, in so ferne sie ideal erscheint. Und sie ist das ganze Reich der Natur, in so ferne sie als real erscheint. Keines dieser Reiche ist etwa nur eine von ihr sich trennende Wirkung, sondern **sie leibhaft selbst**, jetzt in dieser, jetzt in einer anderen äußern Form. **Keines ist also auch mehr, schöner, heiliger** u. d. gl. als das andere, denn jedes ist immer und ewig nur **sie** in dieser oder jener Gestalt. Und sie selbst an sich allein, ohne alle äußere Form, ohne alle Gestalt, unter welcher sie erscheinen mag, — was ist sie in ihrer bloßen, nackten Selbstheit? Was wir eben hörten, die ewige, reine ungetrübte und schlechthin nie zu trübende **Dieselbigkeit** oder, um allen Schein von irgend einer unterscheidenden Bestimmtheit zu vermeiden, die ewige, reine, ungetrübte und nie zu trübende **Der-Die-Das-Selbigkeit.**

Wie?



„Wie? Sonst nichts?“ Ist etwa das nicht genug? Ist es nicht mehrers, als alles übrige? Man denke! der- die- dasselbe! und immer der- die- dasselbe! Ist das nichts? Ist es nicht vielmehr gerade das einzige, und sohin auch das höchste Etwas? Wo ist außer ihm noch Etwas, das mit ihm verglichen werden könnte? „Aber wie kann sich denn diese der- die- das- Selbigkeit so unendlich mannigfaltig präsentiren, in so zahllose Gestalten brechen, so unbeschränkt viele Erscheinungen vorspiegeln?“ Das kommt daher, weil sie das alleinig wahre und wirkliche, das alleinig über bloße Erscheinungen und ihr Traum-Daseyn erhabene, das alleinig selbstständige und lebendige, — — **weil sie Gott ist, versteht sich, der wahre, mit der Welt als seinem Erscheinungs-Leibe identische, und nicht nur jener über die Welt erhabene bloße Traum-Gott.**

Was kann begreiflicher seyn, als dieses? Alles, was sich in irgend einem Bewußtseyn spiegelt, Endliches und Unendliches, Seyn und Denken, Schöpfung und Schöpfer ist nur ein ewiger Reihen-Tanz gaukelnder Nacht-Gebilde. Alles dreht sich in ewig-wirbelnden Zauber-Kreisen ohne Inhalt und Daseyn, ein bloßes magisches Gesicht. Da walzen sich die tausend und wieder tausend Gestaltungen der Welt, eitel nur Gespenster, und da taumelt ihnen die Gottheit als ihr Meister und Herr, eigentlich nur das Haupt-Gespenst im ewigen sinnlosen Tanze nach. Nur Eines, das sonst nichts

ist,

ist, als Eines, nur ein Selbes, das immer und überall nur ein der=die=das=Selbes ist, nur dieses ist mehr als Reihen=Tanz und Nacht=Gesicht, nur dieses ist das bestehende in den Gaukeleyen der Gespenster, nur dieses ist das Bedeutung Habende zu dem sonst Inhaltlosen Traum von Schöpfung und Schöpfer, — **und nur dieses ist eben dadurch der wahre Gott.**

„Aber, möchte man freylich noch weiter fragen, sieht denn nun dieser Gott auch?“

Als solcher natürlich nicht, aber **als die Welt** allerdings. Als wahrer Gott ist er, wie wir wissen, nur Eines und sonst nichts mehr, also auch kein Sehendes, und er ist dieses nicht nur nicht auf unsere, sondern überhaupt auf keine Weise. Als Gott, **als jener einzig=wahre und eigentliche Gott**, weiß er daher nichts von seinen Regungen und von sich, und kann und mag nichts davon wissen, denn gerade mit dem Wissen beginnt die Unruhe, die ihn seiner wesentlichen **Derdiedasselbigkeit**, sohin seiner eigentlichen Göttlichkeit beraubt. **„Er will also auch nicht?“** Das versteht sich wieder von selbst. **„Aber allmächtig ist er dessen ungeachtet doch?“** O ja, in Gaukeleyen. In Schöpfungen freylich nicht. **„Und heilig?“** Auch das, und noch dazu auf die allereigenthümlichste Weise, wie ihn schon seine Priesterin zu Dodona zeichnete, als sie den um einen Götter=Spruch nachsuchenden Böotiern zurief: **„Begehet eine Ruchlosigkeit und ihr werdet glücklich seyn.“** Doch! davon bald Mehreres! Uebrigens sind aber alle andere

Fra=



Fragen außer der nach der Dieselbigkeit eigentlich bloße neugierige Fragen, die kaum einer Antwort werth sind. Die Derdiedasselbigkeit ist die Hauptsache. Wer diese kennt, kennt die Wesenheit, und in ihr alsdann ohnehin schon alles andere. Herr Schelling giebt sich deßwegen, wie ich zuvor anmerkte, jetzt ganz vorzüglich Mühe, uns diesesmal diese recht rein zu präsentiren. Er versucht zu diesem Behufe jetzt ganz außerordentliche Mittel. Er versichert uns z. B. vor allem, daß keine Beschreibung jemals im Stande seyn werde, sie uns kennen zu lehren, und beschreibt sie alsdann doch ziemlich ausführlich. Er versichert uns ferner, daß sich das, was sie sey, eigentlich gar nicht sagen lasse, und sagt es uns dann doch recht eigentlich und bestimmt. Er bedient uns überdieß, vermuthlich anstatt der sonst bey den Zulassungen zu Mysterien gewöhnlichen Initiationen, mit einigen Sottisen, z. B. „Rühre nicht, Bock! denn es brennt,“ u. s. f. Und er erklärt uns endlich, daß all sein Beschreiben, und Erklären und Schimpfen nicht im Stande sey, uns zu zeigen, was er uns gerne zeigen wollte, sondern daß wir es lediglich selbst suchen müßten, indem alles, was sich beschreiben, erklären, u. d. gl. lasse, eben darum noch ausdrückbar sey, jenes Aechte, jenes einzig Wahre aber in seiner wahren Eigentlichkeit nicht mehr ausgedrückt, sondern nur angeschaut werden könne. Wenn nun gleich Herr Schelling, besonders bey dieser letzteren Aeußerung etwas unwillig und vornehm über die Geistigblinden wird, an die er da mitunter spricht, so soll uns dieses doch nicht abhalten, ihm dafür aufrichtig zu danken, denn wir wissen

nun

nun doch einmal durch ihn selbst bestimmt, woran wir sind, nämlich, daß gerade nur dasjenige das Wahre sey, was er uns — — nicht sagt. Und dieser Vermuthung waren wir schon lange.

So hätten wir denn also in unsern an Erfindungen so reichen Tagen endlich auch einen neuen Gott! einen Gott, so groß, als die Welt. Nein! so klein, als sie; denn ein Gott, der nur so groß ist, ist nicht groß. Zumal, wenn sie selbst nur leeres Gauckelspiel daseynloser Bilder ist. Und wir hätten jetzt einen so nahen Gott, daß wir nie einen nähern gehabt hätten. Er berührt uns überall unmittelbar, im Lichtstrahle, im Feuer, in der Luft, u. s. f. Nicht bloß eine Schöpfung von ihm ist es, sondern er selbst ohne Mittelwesen, was uns unter verschiedenen Formen beleuchtet, wärmet, anhauchet. Wir sehen nicht den Strahl seiner Sonne, sondern ihn, wir verbrennen uns nicht an seiner Flamme, sondern an ihm, u. s. f. Freylich, wenn er uns nicht näher ist, so ist er uns wieder nicht nahe. Die genannten Dinge treiben sich nur außer uns herum, und wir selbst in unserm Innern sind denn doch noch ohne ihn, und müssen es auf diese Weise auch bleiben; denn was sich nur außen herumdreht, vermag nicht in unser Inneres zu dringen. Dem Kopfe, der von der Handgreiflichkeit der Sinne und von ihrem Advokaten, dem spekulirenden Verstande, bestochen ist, mag also dieser neue Gott genügen. Allein das Herz verlangt nach einem besseren.

Auch wüßten wir also endlich einmal bestimmt, wem wir mit unsrer vermeinten Bestimmung zur Se-

ligkeit,



ligkeit, und, was noch wichtiger ist, zur Heiligkeit angehörten! Aber diese neue in zahllose Erscheinungen ewig und nothwendig ausstrahlende Macht reißt uns ja nur so, wie alles Uebrige, bloß unter andern Formen, mit sich fort. So gehört ja auch die Welle dem Fluße an, auf dem sie spielt. Hat unser Wesen keine andere Bedeutung, kein anderes Daseyn, keine lebendigere Macht, auf die es blicken und hoffen kann? Dem Kopfe mag auch hierinn an einer Macht, die nur mächtig und sonst nichts ist, genügen. Er in der zuvor berührten Einseitigkeit, kennt kein anderes Leben, als das kalte und todte des Syllogism's. Allein, das Herz kann lieben und achten, und ruht nur im Schooße einer schöneren Macht, welche auch noch weise und heilig ist, sicher genug.

Indeß ist nicht zu läugnen, daß selbst diesem neuen, ungeheuren Irrthume ein Wahres zum Grunde liege, welches er aber nicht kennt. Allerdings giebt es nur Eines, das über allen Wechsel erhaben immer nur dasselbe ist. Und nur diesem Einen und immer Ebendemselben kann ein wahres, eigentliches, ganz selbstständiges, nämlich bloß durch sich allein bestehendes Seyn zugestanden werden. Und allem Uebrigen kommt nur ein immerwährendes Werden, nur ein scheinbares Seyn zu, welches bloß zum Theil durch sich andern Theils aber nur durch jenes Eine bestehet. Und so ist dann auch allerdings nur jenes Eine die eigentliche, einzige, bloße Realität ohne irgend einen Schein, und alles übrige ist nur Erscheinung, also nur eine mit Schein gemischte Realität. Allein, Realität ist doch auch dieses. Es ist

also

also auch dieses mehr, als bloßer Reflex des Vorstellens. Es ist auch dieses Etwas für sich außer unserm Bewußtseyn, obgleich nicht ganz das, als was es in demselben erscheint. Jenes Eine aber ist lautere, bloße, durchgängige Realität, Realität im eminenten Sinne. Jenes Eine ist nicht nur Mehr als bloßer Reflex, sondern es ist gar nicht Reflex. Es ist lautere Wahrheit.

Die Ideen der reinen gewaltigen Einheit, welche auf diese Weise die neue Schule aufstellt, ist daher allerdings groß und schön (wie ich in der ersten Hälfte dieser Schrift schon bemerkte). Und die Schule hat das besonders für unsere den Ideen nicht sehr holde Zeiten, große Verdienst, sie mit einem sehr imponirenden Nachdrucke aufgestellt zu haben. Aber sie schmälert sich ihr Verdienst von der andern Seite dadurch selbst wieder, daß sie den bloßen, leeren Ideen schon Verhältnisse zuschreibt, die nur der dadurch bezeichneten Lebendigkeit selbst zukommen können, wodurch dann das Ganze, anstatt erhaben und wahr zu werden, ungeheuer und sinnlos wird. Dessen ungeachtet bleibt ihr immer das wichtige Verdienst, für das große Bild des Höchsten die richtigste, reinste — — Einfassung entworfen zu haben. Ein größers Verdienst aber, als dieses bleibt ihr nicht. Die Füllung der Umrisse, die ganze, große Zeichnung selbst, den heiligen Inhalt zur schönen Form, das liefert sie nicht. Das kann sie aber auch nicht liefern; denn dazu führt keine Abstraktion, die nur zu nehmen im Stande ist, dazu auch — keine (intellektuelle) Anschauung, die nur das Schauen selbst anschauet, dazu überhaupt keine Operation, die nur ein



unfrey Vorhandenes zu bearbeiten, aufzufassen u. s. f. vermag. Dazu führt nur eine **freye** Lebendigkeit, die das, was sie auffaßt und bearbeitet, auch selbst und frey hervorbringt. Die Schule, die sich nur jenen an sich todten Werkzeugen überläßt, kann also auch in ihrer höchsten Anstrengung doch nur zu einem an sich leeren und todten Einem gelangen. Das **volle lebendige** Eine stellt sich seiner Maschinerie nie dar.

So zerarbeitet sich die isolirte Spekulation immer, um die Hülle zu bekommen, wofür das Gefühl in lebendiger Einheit mit den übrigen höhern Geistes-Kräften so leicht auch den Inhalt findet. Indeß verkündet uns doch auch selbst die Spekulation durch ihre leere Hülle, daß es dafür einen eigenthümlichen Inhalt geben müsse. Und so deutet uns dann bestimmter oder unbestimmter jede Regung unsers Geistes, wenn sie ganz durchgeführt wird, auf jenen Einen — Höchsten hin, den freylich nur das reine Gefühl (im obigen Bunde) lebendig erfaßt.

Und nun, um mit der neuen Schule, ehe wir uns von der unmittelbaren Gesellschaft ihrer Grund-Behauptung trennen, auch noch ein Wort in ihrer so eifersüchtig geliebten Schulsprache zu reden, nur noch dieses! Die große Einheit, die sie aufstellt, ist allerdings zur Konstruktion der Ideen der Gottheit geeignet. Aber sie ist nur zur Konstruktion ihrer **Form** brauchbar. Ihr **Inhalt** muß auf eine andere Weise erhalten werden. Die Gottheit muß allerdings unserer

höch-

höchsten Vernunft-Idee, der reinsten, ungetrübtesten Einheit, zusagen. Sie muß aber dieser Idee auch ganz und nicht nur in Hinsicht der Art ihrer Lebendigkeit, sondern auch in Hinsicht ihrer innersten, tiefsten Lebendigkeit selbst zusagen. **Eine Heiligkeit** ist also diese ganze lebendige Idee. Die Heiligkeit stört die Einheit nicht. Aber die Einheit ohne die Heiligkeit ist leer.

II.

Natürlicherweise ist also die Religion nur Poesie.

Nach dem Geschmacke des verehrten Gegenstandes richtet sich im Himmel nicht weniger als auf der Erde die Art der Verehrung. Die Huldigung, welche dem orientalischen Despoten, der schwarzen afrikanischen Majestät u. d. gl. zu Theil wird, ist von derjenigen Huldigung ganz verschieden, mit der man sich dem europäischen Regenten eines unter Gesetzen freyen Volkes nähert; denn die Liebhabereyen dieser verschiedenen Herren sind auch verschieden. Eben so werden einem mexikanischen Götzen, den indischen Göttern, u. d. gl. andere Opfer gebracht, als dem Gotte der Christen. Der Götze Mexiko's gelüstete nach den noch vom warmen Blute triefenden Menschen-Herzen, und man schlachtete ihm gefangene Feinde. Die Götter Indiens lieben den Geruch duftender Speisen, und man eilt, ihnen die geliebten Leckerbissen vorzusetzen. Der Gott der Christen ist heilig, und die, welche ihn kennen, bringen ihm heilige Opfer.

Wenn ein grausamer Gott Qualen, und ein leckerer — Genüße liebt, welche Liebhaberey kann ein poetischer Gott haben? Wahrlich keine andere als wieder Poesie.

So

So viel geht über die Religion, welche von dem neuen Systeme geoffenbaret wird, schon aus dem bisherigen hervor. Wir wollen aber dem Gange der neuen Inspirationen ausführlicher folgen.

Zur Begründung einer richtigen Ansicht der Religion ist außer der Idee der Gottheit auch noch die Abkunft der Welt und ihr Verhältniß zu jener zu bestimmen.

Die Revelationen, die uns darüber mitgetheilt werden, sind, wie billig, orakelartig, folglich verwirrt. Allein, die neue Weisheit ist dabey doch auch so gütig, zugleich die bey einiger Selbstüberwindungs = Kraft leichte Bedingung anzugeben, welcher man sich unterwerfen müsse, um alles sogleich entwirrt und klar vor die Seele zu bringen. **Diese Bedingung** ist keine andere, **als sich im Denken absoluter Verhältnisse zu üben.** Es ist also, wie man sieht, zum Eindringen in das neue Licht, weiter gar nichts nöthig, als die kleine Mühe, sich mit **verhältnißlosen Verhältnissen**, d. i. mit dem von der neuen Spekulation bekanntlich zum Heil den Welt schon seit geraumer Zeit entdeckten **nicht widersprechenden Widerspruch** vertraut zu machen. Man wird Wunder sehen, wie einem die Schuppen von den Augen fallen. Probatum est. Es sind schon die leibhaftesten Erfahrungen darüber gemacht worden.

Also, meine lieben Leser, das Buch und die Augen geschlossen! die Gnade von oben kann ihnen nicht ausblei-



bleiben! Insta opportune! importune! u. s. f. Es geht gewiß. — — — — —
— — — — — — —

Und nun vernehmen Sie weiter!

Die reine ungetrübte Dieselbigkeit (die, wie Sie wissen, auch das Absolute oder Gott ist und heißt) erkennt sich selbst, wie Ihnen ebenfalls aus der ersten Hälfte noch erinnerlich seyn wird. Durch dieses Selbsterkennen zerfällt es in ein Vorstellendes (Subjektives, Ideales) und in ein Seyendes (Objektives, Reales) oder ein Reich der Ichheit (Geisterreich) und in ein Reich der Natur (Körperreich) zusammen in ein erscheinendes Universum von zwey Haupt-Seiten. Dieses Zerfallen des Einen in zwey Seiten ist nun aber, wie gezeigt wurde, als kein Herausgehen des Einen und Selben aus sich, und als kein Theilen in zwey Stücke zu nehmen. Auch wurde es von uns eigentlich nie so genommen; indem bey dem Gebrauche dieser Ausdrücke immer schon angemerkt wurde, daß durch sie kein wirkliches, sondern nur ein scheinbares Abscheiden und Trennen bezeichnet werden **wolle** (ob auch wirklich nur bezeichnet **werde**, ist eine andere Frage). Um aber dem Unglücke einer Zerspaltung dieses Einen recht kräftig vorzubeugen, erklärt sich Herr Schelling, wie wir wissen, gegenwärtig noch ausführlicher, und da ergiebt sich dann sonnenklar, daß die ewige Derdiedasselbigkeit schlechthin nicht aus sich selbst herausgehen, oder sich selbst theilen könne, sondern daß sie ewig nur in sich selbst bleiben, und sich schlechthin in ihrer Untheilbarkeit erhalten müsse.

„Allein,

„Allein, meine Leser! Sie schaudern vor der fürchterlichen Langenweile, von der Sie bey der nun unbesetzbaren allgemeinen Leere verschlungen zu werden, in Gefahr stehen?“ Nur Geduld! und wenn diese durchaus zerreißen will, ein Stoß-Gebethchen an den eben angerühmten **nicht widersprechenden Widerspruch**! „Soll denn nicht auch eine **volle** Leere möglich seyn?“ Man höre nur!

Die sich selbst erkennende Dieselbigkeit geht zwar nicht aus sich selbst heraus, und theilt sich nicht selbst, so, daß etwas von ihr sie verließe, und sich außer ihr ansiedelte, oder, daß sie in zwey Trümmer auseinanderfiele, wovon in der einen ihre eine Hälfte, in der anderen ihre andere enthalten wäre, sondern sie **verwandelt** sich nur: da nämlich dieses Selbsterkennen ein Unendliches ist, so ist es ganz anderer Art, als das Endliche. Die Repräsentationen, (Vorstellungen) deren dieses letztere fähig ist, sind freylich nur vorüberwandelnde Gedanken, also nur Regungen ohne eigenes für sich bestehendes Daseyn, d. i., **nur ideal**. Allein die Repräsentationen des ersten sind bleibender Art, haben ein für sich bestehendes festes Daseyn, sind selbstständig oder **real**. Die **Art** von Veränderung (denn eine wahre Veränderung ist es, wie sich zeigen wird, doch nicht) die durch das Selbsterkennen der Dieselbigkeit mit dieser vorgeht, ist also nichts anders, als eine ewige Umwandlung ihrer **Idealität** in **Realität**. Dieses Ding geht recht eigentlich so zu. Das schlechthin Erste, Einfache, Ewige, u. s. f. die reine Die-



selbigkeit ist das schlechthin Ideale. Eben so ewig einfach, u. s. f. ist aber auch die ewige Form desselben, welche darin besteht, daß dieses Ideale unmittelbar, und, ohne aus seiner Idealität herauszusteigen, auch das Reale sey. Auf diese Weise kommt, wie man sieht, aus dem schlechthin Idealen (der reinen Dieselbigkeit) die Form als eine (wie's Herr Schelling nennt) **stille und ruhige Folge**, und aus dieser alsdann das Reale als eine (wie es uns scheint) **laute und unruhige also ordinäre Folge hervor.** Sie kommen aber beyde doch zugleich nur so hervor, daß sie eigentlich nicht hervorkommen. Denn so wie Nichts in die Dieselbigkeit hinein kann, so kann auch Nichts aus ihr heraus. Alles dieses geschieht, wie sich von selbst versteht, nicht in Raum und Zeit. Es geschieht nämlich alles so, als geschähe es nicht. Oder noch eigentlicher: Es geschieht nie, sondern es ist schon immer geschehen. Wir befinden uns unter verhältnißlosen Verhältnissen.

Deutlicher dargestellt geht diese Metamorphose auf folgende Weise vor sich.

In unserm beschränkten Erkennen ist das endliche Bild der Gedanken seinem Gegenstande nie ganz entsprechend. Jenes ist da nur ein Reflex von diesem, und sonst gar nichts. Es ist also nur die Zeichnung des Gegenstandes, und von diesem selbst hat es nichts. Es ist nur ein vorstellendes oder ideales, und das Vorgestellte oder Reale mangelt ihm ganz. Bey weitem anders verhält es sich mit dem Sichselbsterkennen der Dieselbigkeit (oder des Absoluten). Hier entspricht das Bild, der

unend=

unendliche Gedanke, seinem Gegenstande ganz, d. i. die Dieselbigkeit (das Absolute) reflektirt sich nicht bloß in einem solchen Gegenbilde, welches das Original nur bezeichnet, sondern welches dieses Original selbst in sich aufnimmt, folglich ganz erschöpfet. Dieses Gegenbild ist nicht ein bloßer Reflex des Originals, sondern es ist sowohl dieser Reflex, als auch das Original selbst. Es ist also nicht bloß ein seinen Gegenstand dar- oder vorstellendes, sondern auch das Dar- oder Vorgestellte selbst, nicht bloß ein ideales, sondern zugleich auch ein reales. Die Dieselbigkeit (oder das Absolute) **schaut oder bildet** daher sich selbst, d. i. seine reine Idealität in ihren Reflex, in die Realität **hinein**. Dadurch gelangt dieser Reflex (dieses Gegenbild) zu einer Selbstständigkeit, durch die er selbst wieder eine ganze Dieselbigkeit (ein wahres Absolutes) wird.

Auf diese Weise besitzen wir nun schon nicht mehr nur die bekannte **erste** Dieselbigkeit (ein **erstes** Absolutes) sondern auch noch eine **andere** Dieselbigkeit (ein **anderes** Absolutes). Und nun, denke ich, wird sich bey meinen Lesern der erste Schrecken gelegt haben. Wir befinden uns jetzt schon in Gesellschaft von zwey Absoluten, und es kann mit der fernern Bevölkerung fortan keine große Noth mehr haben. Es sind zwar ganz eigentlich genommen auch wieder nicht **zwey**. Allein das verschlägt im Grunde nichts. Es ist wenigstens ein **Erstes** und ein **Zweytes**, und so können sie nun wenigstens als **beyde** das, was sie als **zwey** nicht dürfen. Auch



thut das nichts zur Sache, daß diese Verschiedenheit von **beyden** keine wahre, sondern nur eine unterschiedslose Verschiedenheit ist, und daher ihre Verhältnisse auch nur verhältnißlose Verhältnisse sind. Wir wollen dem Himmel danken, daß er uns nur einmal eine Verschiedenheit und Verhältnisse dazu bescherte. Der Unterschied und die Verhältnißmäßigkeit werden auch nicht ausbleiben.

Verfolgen wir die neue (und wie sie sich selbst nennt, transcendentale) Theogonie noch einen Schritt weiter!

Das **erste** Absolute würde sich sebst in das **andere** nicht ganz hineinschauen und hineinbilden (was es doch thut) wenn es diesem nicht auch die ihm eigene Macht mittheilte, sich ebenfalls wieder irgendanderswo hineinzuschauen und hineinzubilden. So wie daher jenes erste seine Idealität auf die zuvor angegebene Art in Realität umwandeln kann, eben so muß es auch dieses andere können, sonst hätte sich jenes nicht ganz in dieses umgewandelt. Hat also im ersten Absoluten ein **erstes** Hervorbringen statt, so muß im zweyten ein **zweytes** statt haben, welches aber vermöge des Gesetzes vom Wiederspruche zugleich kein zweytes, sondern mit dem Ersten auch wieder nur Eines ist. Bringt nun das erste Absolute, wie wir wissen, ein anderes hervor, so bringt das andere ebenfalls wider neue Absolutheiten hervor, welche — **Ideen** heißen, die, wie alle Welt weiß, und was wohl zu behalten ist, **relativ**, auf ihre Mutter Ur-Einheit auch **absolut** sind. Nun müssen zwar die Kinder und Kindes-Kinder **jünger**, als ihre

Eltern

Eltern und Groß-Eltern seyn, aber sie können, wenn keine Mißheurath eintritt, nicht schlechter werden als diese. Die Ideen müssen daher gleichfalls wieder hervorbringen können. Das thun sie auch. Sie erzeugen wieder Ideen, die es eben so machen, und so geht das Ding ohne Ende fort. Wir haben daher jetzt, wie man sieht, schon eine sehr zahlreiche, eine unübersehbare himmlische Familie. Nur ist der Umstand an ihr noch etwas verdrüßlich, daß sie eine lautere **himmlische** Familie ist. Alle die angeführten Descendenten sind immer noch absoluter Natur. Sie sind zwar, wie wir hörten, nur **relativ absolut.** Allein sie sind denn doch absolut, also mit ihren Ur-Eltern immer noch **Eines und Dasselbe.**

„**Auf diese Weise wären wir aber immer aus der anfänglichen Dieselbigkeit, aus dem eigentlichen Absoluten, noch nicht heraus?**“ Nicht anders. Auch muß ich es nun nur geradezu gestehen, daß wir auf die bisherige Weise, so ungemein sie ist, doch schlechthin nicht heraus können. Alle die Widersprüche, die wir bisher zur Trennung des Zauberkreises, in den wir hineingebannet sind, anwendeten, reichen dazu nicht hin. Mit allem unserm Gehen, Laufen, Klettern, u. s. f. kommen wir schlechterdings nicht von der magischen Stelle weg. Wir müssen, um über sie hinauszudringen — — **hinausspringen.** Das allein hilft.

Herr Schelling, der hier zu Hause ist, folglich alle Wege und Stege genau kennt, versichert uns dessen selbst ausdrücklich. „**Vom Absoluten zum Wirklichen, sagt er, giebt es keinen stetigen**

Ueber-



Uebergang. Der Ursprung der Sinnen-Welt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar."

Nun diesen Sprung wollen wir dann auch noch wagen, und zwar gleich jetzt im ersten Affekt über die neue Verlegenheit. Die Verzweiflung giebt Kräfte. Also angelaufen! „Aber zu was für einer Art von Sprung?" — In die Tiefe, das versteht sich. Wir wollen ja aus den Logen in das Parterre hinab, und zu einem Salto mortale, das versteht sich wieder. Die Distanz ist groß. Wer darüber noch eines weitern Unterrichts bedarf, der lese, was folgt!

Das erste Absolute schaut, oder bildet sich, wie wir zuvor hörten, in sein Gegenbild ganz selbst hinein, dadurch gelangt dieses zu einer eigenen Selbstständigkeit, zu einem eigenen In-sich-selbst-Seyn. Dieses eigene In-sich-selbst-Seyn (diese Realität desselben) ist seine Freyheit. Es wird dadurch selbst ein anderes Absolutes. Nun könnte es nicht ebenfalls ein Absolutes seyn, wenn es nicht mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hätte. Es könnte aber auch nicht das andere Absolute seyn, wenn es sich nicht von dem ersten und Wahren trennte. Wie kann es sich aber davon trennen? Wie in aller Welt anders, als dadurch, daß es davon abfällt? „Wie? abfällt?" Ja! abfällt, und das geht auf die natürlichste Art, die man sich vorstellen kann, vor sich. Dieses andere Absolute ist nach dem Vorigen in sich selbst, und dieses sein Insichselbst-Seyn ist seine Freyheit. Aber eben dieses Insichselbst-Seyn

ist

ist nur ein Scheinbares. **Wahrhaft** ist es nur insoferne in sich selbst als es in dem ersten, oder wahren Absoluten ist, wodurch es sich aber alsdann mit diesem in dem Verhältnisse der **Nothwendigkeit** befindet. Es ist deßwegen nur in soferne wahrhaft oder absolut frey, als es zugleich eben so wahrhaft oder absolut nicht frey, sondern nothwendig ist, aber indem es das allein ist, was es allein seyn kann, nämlich ein freyes, hört es gerade auf, frey zu seyn, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche nicht lautere Nothwendigkeit, und deßwegen **endlich** ist. Das heißt also, es **entfernt** sich vom wahren Absoluten, welches nicht nur frey, sondern auch nicht frey ist. **Es fällt von ihm ab.** Man sieht daher, daß die Lossagung der Freyheit von der Nothwendigkeit, die **freye Freyheit das wahre Nichts** ist, und natürlich auch Nichts als Bilder ihrer eigenen Nichtsheit hervorbringen kann, auf unserer sublunarischen Welt genannt — **sinnliche und wirkliche Dinge.** Dieses thut sie dann auch reichlich. So wie nämlich auf diese Weise das **andere** Absolute vom ersten abfällt, so fallen von dem anderen die dritten, vierten u. s. f. **Ideen** mit Namen, ab. Und wer sieht nun nicht die endlichen Dinge zahllos, wie Schnee-Flocken herabkommen?!

Der Sprung wäre uns also jetzt gelungen, so gut als den **Kalmücken**, welche uns erzählen, daß sich in dem ungeheuren leeren Raume, der nicht weniger, als 6116000 Meilen betrug, einst goldfärbige Wolken zusammengezogen, welche so unaufhörlich regneten,

daß



daß davon ein unermeßliches Meer entstand, worauf sich ein Schaum bildete, aus welchem endlich die Menschen und die übrigen Wesen hervorkamen u. s. f. Nun! wahrlich! uns geschwächten Europäern hätte man die Kraft, solchen Natur-Menschen nachzuspringen, nicht mehr zutrauen sollen. So kehrt aber die Kunst unvermuthet wieder zur Natur zurück. Das mögen sich die Feinde der europäischen Kultur merken, die ihr immer Schuld geben, daß sie von der Natur nur entferne!

„**Jezt sind wir aber doch endlich einmal mit unserer Welt gewiß aus dem vorigen Zauber-Kreis heraus?**" Wir sind damit heraus und nicht heraus, je nachdem man die Sache nimmt. Wir sind heraus, insoferne wir von dem Absoluten abgefallen sind. Wir sind aber auch nicht heraus, insoferne wir eben durch dieses Abfallen in das Nichts hineingefallen, folglich selbst Nichts geworden sind, und insoferne das, was gar **nicht ist**, wahrscheinlicherweise auch **nicht heraus** seyn kann. Wir besitzen daher jetzt zwar eine Welt, aber nur eine solche, welche **nicht ist**. Indeß wollen wir uns mit ihr doch begnügen. Sonst möchte uns auch diese noch genommen werden. Zudem ist sie ja, obwohl sie nicht ist, nichtsdestoweniger, wie uns Herr Schelling versichert, doch eine **wirkliche**. Sie ist nämlich eben durch ihren Abfall vom Absoluten, in das wahre Nichts, und sohin, was natürlich gar nicht anders seyn kann, auch in das Reich der Wirklichkeit eingetreten. Sie ist sogar, recht beym Licht betrachtet, die Göttlichkeit selbst, aber freylich nur die gefallene Göttlichkeit, welche Degradation ihr

indeß

indeß nichts anhaben kann; denn —— doch! wer wird noch länger unter dem Geheule der Widersprüche aushalten können, die einem da von allen Seiten her, wie hungrige Jagdhunde, in die Ohren toben.

Wir wollen uns dafür zur lebhafteren Uebersicht des Gesagten und zur Einleitung des folgenden nur noch ein Bild aufstellen, welches das Ganze kürzer zusammenfaßt. — Hier ist eine unendliche brennende Fackel, nein! ein unendliches, oder noch besser, ein **ewiges Feuerwerk**, und um dasselbe herum befinden sich in verschiedenen Richtungen Myriaden und abermal Myriaden Spiegel, alle so gestellt, daß der eine des anderen Bilder auffängt. Der erste und dem Feuerwerk nächste ist ein unendlicher Trümeau. Natürlich repräsentirt sich in ihm das ganze allmächtige Spiel des ewigen Feuers. Er behält nun aber eben so natürlich diese Repräsentationen nicht für sich allein, sondern wirft sie, ohne sie deßwegen selbst zu verlieren, seinem ewigen, obwohl wenigstens in einiger Hinsicht etwas anders gebauten Nachbar zu, der es dann eben so macht, und so geht es von Spiegel zu Spiegel. Einige sind hohl, andere convex geschliffen. Das giebt wieder zahllose neue Arten von Reflexen. Und um überdieß in das große Schau-Spiel noch mehr Leben zu bringen, bläst ein ewiger Sturmwind hinein, und rüttelt die Spiegel, (aber auch nur die Spiegel, dem Feuerwerk, von dem er ausgeht, kann er natürlich nicht beykommen). Wie bestimmt stellen sich alle vorhin berührten Eigenheiten der neuen Theogonie auf diese Weise dar! Das ewige Feuerwerk schaut oder bildet sich

ganz



ganz in den ersten ungeheuern Trümeau hinein, ohne deßwegen selbst aus sich herauszugehen. Das erste Hinein- und Angeschaute und Hinein- und Angebildete (die Repräsentation im ewigen und unendlichen Trümeau) ist ganz dem Hineinschauenden und Hineinbildenden gleich, selbst bis auf die Macht, sich ebenfalls wieder anderswo hineinzuschauen, und hineinzubilden; und dieses sich immer gleiche, immer selbst wieder eines Producirens fähige Producirtwerden läuft durch alle Spiegel fort. Und dann ist doch auch immer das Hineingeschaute und Hineingebildete dem Hineinschauenden und Hineinbildenden, das Producirte dem Producirenden zugleich wieder nicht ganz gleich. Es ist zwar jenes ganz und gar dieses. Es ist es aber doch nicht wahrhaft. Wahrhaft ist das Feuerwerk nur Eines und immer Dasselbe. Es sind also alle seine Bilder wirklich außer ihm und in sich selbst. Sie sind aber doch zugleich nur insoferne außer ihm, und in sich selbst, als sie in ihm sind. Kurz, sie haben sich von ihm entfernt, sie sind von ihm abgefallen, ohne daß sich deßwegen wahrhaft etwas von ihm entfernt hat, oder wahrhaft von ihm abgefallen ist. Es ist aus ihm eine Welt endlicher Dinge, die zugleich unendlich sind, hervorgegangen, ohne daß irgend Etwas hervorgegangen ist, eine Welt, die nur insoferne wahrhaft ist, in wie ferne sie wahrhaft nicht ist, die nämlich nur dadurch in die Wirklichkeit eingetreten ist, daß sie sich von dem Einzig-Wahren losgerissen, und in das wahre Nichts hineingeschwungen hat. U. S. F.

Welche Religion paßt nun für eine solche Welt und für einen solchen Gott? Traum-Gestalten und Traum-

Traum-Verhältnisse sind nur mit Traum-Handlungen, mit Traum-Gefühlen, mit Traum-Visionen vereinbar. Alles ist nur Phantasie-Spiel. Was kann die Religion anders seyn? Der Name „Spiel der Phantasie" klingt aber in den meisten Ohren noch etwas zu profan. Man wählt also einen andern. **Die Religion ist daher, wie man uns immerwährend versichert —— Poesie.** Es ist zwar auch dieser Name nicht immer der allerheiligste. Er ist aber doch im Ganzen noch mehr bey Ehren, und ist überhaupt auch wirklich einer schönen und hohen Bedeutung fähig. Freylich paßt er gerade insoferne, als er mehr, dann eine sinnlose Seherey, insoferne, als er daher das zwar lebendige, aber sich selbst immer noch undeutliche Aufstreben aller unserer höhern Geistes-Kräfte (der Phantasie, des Verstandes, der Vernunft, des Geistes, des edeln Willens) bezeichnet, gerade insoferne paßt er selbst wieder nicht hieher. Allein soll sich ein System, welchem die ganze Welt und ihr Gott so wenige Arbeit machen, viel wegen eines Wortes abmühen?

Die Religion ist also Poesie, und hiemit Punktum.

Damit sich aber nicht unächte Vorstellungen in die Ansicht der Religion, die dadurch von der neuen Schule gemeint wird, einschleichen, müssen wir da, bey der Poesie, noch einen Augenblick verweilen. Es giebt eine wahre und nur **Eine** wahre Poesie. Was nicht diese ist, und sich doch so nennt, ist bloß Phantasirerey, Poeterey. Jene Eine ist das lebendige, aber vor der Hand mehr

aus



aus innerem unwillkührlichem Drange, als aus deutlicher Ueberzeugung und freyem Entschluße hervorgehende Ergreifen des Schönen und Erhabenen, ein Ergreifen durch das reine Gefühl. Sie ist aber nicht bloß dieses Ergreifen des Schönen und Erhabenen allein. Das Schöne und Erhabene hangen durch lebendige Fäden mit dem Wahren, Guten und Heiligen zusammen, und bilden damit ein einziges großes Ganzes, die höhere Menschheit. Die Eine Poesie ist also auch ein Ahnen dieses Höhern. Daher die großen, hellen Blicke, die edeln, heiligen Regungen, welche die Begeisterung des Dichters vor der Träumerey des Schwärmers auszeichnen. Die Regsamkeit des Gefühles und der dadurch **gezügelten** Phantasie ist daher in der Poesie nur **vorherrschend**. Die übrigen schönern Kräfte des Geistes sind aber in ihr auch rege. Ihre Thätigkeit ist da nur noch nicht sehr selbstständig.

Nicht diese **Eine** Poesie ist es nun, was hier von der neuen Schule gemeint wird, sondern die entgegengesetzte, in welcher die losgelassene Phantasie alles überflügelt und erdrückt, in welcher die ungezügelte Schwärmerey in regellosen Bildern herumtaumelt, keine Albernheit aneckelnd, vor keinem Widerspruche erschreckend, und vor keiner Quaal des edlern Herzens schaudernd, in welcher also der blinde Instinkt einer schlaftrunknen und sich daher auch nur regellos empfindenden Kraft unter Schönheiten, wie unter Häßlichkeiten, unter Wahrheiten, wie unter Widersprüchen, unter Bedeutungen, wie unter Sinnlosigkeiten herumschwärmt, gleich der Wespe, die sich selbst an der Flamme versengt.

sengt. In dem Dinge, das hier gemeint wird, ist das Schauen die Hauptsache, das Einzige. Alles übrige ist nichts, ist das wahre, das wahrste Nichts. Und nur dasjenige Schauen ist in ihm die Hauptsache und das Einzige, welches bloß sich selbst und sonst Nichts schaut, welches also alles Gerade verkehrt, alles Wahre irrig, alles Wirkliche nichtig sieht, weil nur das Verkehrte gerade, nur das Widersprechende wahr, nur das Nichts wirklich ist. Nur dasjenige Schauen ist hier die Hauptsache und das Einzige, welches alles Denken, Fühlen, Wollen und Handeln mit seinem unendlichen Schlunde verschlingt, und in seinem allmächtigen Magen zu einem lauteren, allenthalben durchsichtigen und doch auch wieder allenthalben nicht durchsichtigen sondern blendenden Nichts verdaut.

„**Religion ist Poesie**“ heißt daher: Religion ist ein regelloses Ergriffenwerden von regellosen Schwärmereyen über Gott und Welt, und ihre gegenseitigen Verhältnisse: Religion ist ein Hinbrüten über sinnlose Träumereyen, in welchen die für sich allein sinnlose Phantasie während des allgemeinen Schlafes aller übrigen Geistes-Kräfte eine höhere Region erschwebet zu haben meint: Religion ist ein blindes Hineinschauen in eine Gottheit ohne Göttlichkeit, in eine Welt ohne Wirklichkeit, und in ihre beyderseitigen Verhältnisse ohne irgend eine Verhältnißmäßigkeit, ein blindes Schauen eines einzig möglichen Absoluten, und dann zugleich doch auch noch eines andern wirklichen und eben darum nicht wirklichen Absoluten, und überdieß noch unzähliger, aber nichtsdestoweniger doch immer nur in ein

Ein-



Einziges zusammenrinnender, Absolutleins, ein blindes Schauen des ewigen Regeseyns eines ewigRuhenden, des ewigen Producirens eines niemals ein Etwas sondern immer nur lauter Nichts Producirenden, ein blindesSchauen des ewigen Hineinschauens eines (als solchen) nicht sehenden, und des ewigen Hineinbildens eines (als solchen) nicht Bildenden, ein blindes Schauen des ewigen Abfallens eines Etwas, das Nichts ist, von einem Etwas, aus dem Nichts heraus kann.

Dieses ist die neue poetische Religion, wie sie im Systeme (nicht in dem Herzen ihres Stifters oder ihrer übrigen Anhänger) liegt. Ich glaube gerne, daß vor dem Geiste ihrer Verehrer die Ahnung des Höhern schöner und lebendiger stehe. Allein in der Consequenz ihres Buchstabs ist nicht mehrerers, als dieses niedergelegt. Ich glaube sogar, daß selbst diesem Bubstab eine Bedeutung aufgezwungen werden könne, die besserer Art ist, die er aber nicht hat, und konsequent genommen nicht haben kann.

Daß dieses Urtheil über den Buchstab nicht zu hart sey, das bestättigen die Aeusserungen, in welchen sich die berührte Konsequenz reiner und nachdrücklicher, vorzüglich durch die Nachbether, die bekanntlich immer sehr kräftig an leidigen Buchstaben nagen, aussprach. Oder wie soll man denn das ewige Hinweisen auf die Mistik, als auf den höchsten Punkt der aufstrebenden Menschheit, verstehen, und, was wohl zu merken ist, das Hinweisen auf die Mistik nicht etwa eines Fenelon's sondern eines Jakob Böhms?

Wie

Wie soll man ferner das Lob verstehen, das die neue Schule über die Visionen eines **Rochems** u. d. gl. zu erheben beginnt? Wie soll man den Aufruf verstehen, den diese Schule an die Welt ergehen läßt, wieder zurückzukehren **zu dem frommen Kinderglauben der Welt**, bey dem man vor jeder Haselstaude niederkniete, und jeder Katze mit dem Rauchfaße nachlief? Wie soll man den Enthusiasmus verstehen, mit welchem diese Schule **von Indien als von dem klassischen Boden der Andacht spricht, und jeden, der Religion sehen will, auffodert, dahin zu reisen, wie man der Kunst wegen nach Italien reist**, wahrscheinlich um sich dort von des Dalai Lama Exkrementen fromm mästen, und von den heiligen Kühen heilig pissen zu lassen?

Eine solche Religion hat dann (und das ist ganz in der Ordnung) begreiflichermassen mit den Handlungen des Religiösen Nichts zu thun. Alles ist zwar Eines, nur Religion und Tugend nicht. **Man kann**, wie es in dieser Schule*) heißt, **sehr viel Religion haben, und doch zugleich sehr unsittlich seyn. Man kann** z. B. wie sich ein solches religiöses Genie bestimmt ausdrückt, **seine Geliebte mit eben so viel Ausgelassenheit als Religion umarmen** u. s. f. — Wie

*) Es versteht sich, daß ich mit der Schule nie die **Schüler**, die ja, was ich schon öfter erinnerte, so leicht besser seyn können, am wenigsten **alle** Schüler, meine.



Wie soll dieses aber auch anders seyn? Die Sittlichkeit gehört ja mit allem Uebrigen, was außer dem Kreise des bloßen Schauens ist, nur zur Beschränktheit, wovon in der Region des ewigen keine Notiz genommen werden kann. Die Tugend ist wie alles, was nicht in dem Bezirke des Absoluten selbst ist, nur ein Abfall von ihm. Durch das Schmiegen in die Umzäunungen der Pflicht giebt man sich den Schranken der Endlichkeit hin, von welchen man sich eben losmachen soll, um sich auf den Fittigen der Religion zum Ewigen, das keine Schranken kennt, zu erschwingen. Die Richtungen der Religion und der Tugend sind sich also gerade entgegengesetzt. Die der ersten geht aufwärts zum Himmel, die der andern abwärts zur Erde.

So sieht es auf dem Boden der neuesten philosophischen Schul-Kultur in religiöser Hinsicht aus. Wahrlich! Ungeheure Auswüchse! Es ist aber das Schicksal jeder üppigen und nicht geleiteten Vegetation. Indeß gebricht es bey dergleichen überschwenglichen Regungen doch nie an allen besseren Keimen. Also auch von dem einen und anderen dieser edleren Samenkörner, die sich in der allgemeinen Verwilderung wenigstens leise ankündigen, noch ein flüchtiges Wort!

Unläugbar liegt auch in manchem der eben angeführten **Phantasmen** wieder der geheime Samen irgend einer großen **Idee**, und dieser Same wird emportreiben, wenn er von der erstickenden Umgebung befreyt wird, womit ihn eine von der Phantasie geschwängerte Spekulation so tödtend umspann.

Das

Das Hineinschauen und Hineinbilden des Idealen als das einzig Wahre in das Reale, als das eigentliche Nichts, so sinnlos es in derjenigen Bedeutung ist, in welcher es von dem System aufgestellt wird, enthält es bey verändertem Gesichts-Punkte nicht doch den Keim zu der Idee des **Schaffens**, so, daß sich diese Idee bey einer freundlichern Umgebung daraus mit einer neuen bestimmten Deutlichkeit entwickeln kann? Es **ist** (das Seyn im eminentz-Sinne genommen) ohne Zweifel **nur Eines**, nur Gott, und **es war** immer **nur Eines**, und es wird immer **nur Eines seyn**. Außer ihm ist (das Seyn stäts im vorigen Sinne) **Nichts**, und **wird nie etwas seyn**. Alles Seyn außer ihm ist kein **Seyn**, ist nur ein stetes **Werden**, und war nie etwas anderes, und wird nie etwas anderes seyn. Und selbst dieses immerwährende Werden ist durch sich allein Nichts, sondern nur durch jenes Eine ein Etwas. Es ist nämlich nur dadurch Etwas, daß jenes Eine dachte und wollte, (so nennen wir es in unserer Sprache) daß es aus Nichts Etwas werden sollte. Und deßwegen ist nun dieses Eine **nicht** aus sich herausgegangen. Es hat sich nichts von ihm losgeschält. Es hat sich nichts von ihm einem andern mitgetheilt. Und doch ist nun Etwas geworden, **durch** das Eine, nicht **aus** demselben. Und dieses Gewordene ist ferner außer dem Einen, aber doch nur insoferne, als es von demselben gehalten wird, also auf dem Daseyn desselben ruht, und dadurch gewissermaßen in ihm ist. Es ist daher auch insoferne der Reflex des Einen, als es hervorgerufen nur durch die ewigen selbstständigen und allmäch-



tigen Gedanken und Entschlüsse desselben auch seine Spuren wiederstrahlet, und nur durch diese Licht-Gewalt in seinem bloßen Werden besteht, u. s. f.

Eben so ist auch die Erklärung der Religion als Poesie eine verunglückte Metamorphose einer schönen Idee in ein wildes Phantasm, und es zeigen sich noch Spuren der verwandelten Göttin, die eine Remetamorphose hoffen lassen. Das höchste Eins, das sich uns in seiner Vollendung als Heiliges darstellt, kündigt sich uns in seiner ersten Offenbarung als Schönes an. Die Poesie, aber auch nur die **Poesie** (nicht, wie ich zuvor anmerkte, die Poeterey) faßt es unter dieser Form mit einer Lebendigkeit auf, daß davon das ganze Wesen des Ergriffenen, obwohl nur dunkel, aber doch innig durchdrungen, und daß dadurch das ganze höhere Daseyn, also endlich selbst das eigentliche religiöse angeregt wird. Die Poesie (versteht sich) die **reine** Poesie, ahnet daher sehr bestimmt überall das höhere Lebendige, das alles trägt, belebt, und sie liebt und verehrt es mit einer Begeisterung, die ihr das an Innigkeit ersetzt, was ihr noch an Deutlichkeit und dadurch auch an durchgängiger Richtigkeit mangelt. Die (reine) Poesie ist daher immer religiös, und die Religion ist hinwieder unter andern auch immer (**rein**) poetisch. Aber deßwegen ist die Poesie noch nicht die Religion schon selbst. Eben so wenig ist die Religion bloße (auch reine) Poesie. **Die Poesie ist nur die Blüthe, die Religion aber die gereifte heilige Frucht.**

Uebri-

Uebrigens war dem neuen Systeme wegen der Umstände, unter welchen es entstand, wahrlich kein Irrthum bey aller seiner Abentheuerlichkeit unvermeidlicher, als der einer Verwandlung der Religion in bloße Poesie. Durch manche der herrschenden Denkweisen ward die Religion zur bloßen Verstandes-Angelegenheit, oder wenigstens zur bloßen Moral gemacht. Das Gefühl, wenigstens jedes andere, als das moralische Gefühl, war ganz wegraisonnirt. Was war nun natürlicher, als daß das neue System, besonders bey seiner ohnehin schon entschiedenen Neigung für das Ungemeine, um diesem Extreme auszuweichen, auf das Entgegengesetzte hinübersprang? Was war natürlicher, als daß es das Gefühl nicht nur wieder zurück rief, sondern auch auf den Thron setzte, und es nicht bemerkte, als sich dieses nun wieder sehr mächtige Gefühl endlich unter seinen Augen sogar in ein allmächtiges Schauen verwandelte? Es wirkte ja nur das ewige Gesetz der Ebbe und Fluth.

Ich berühre nur diese Ideen. Es würde mich zu weit führen, wenn ich mehrere berühren wollte. Auch ist dadurch schon die Richtung bezeichnet, in welcher aus dem noch übrigen Dickicht der neuen Philosopheme die meisten brauchbaren Samen gefunden werden dürften.

Einige der übrigen einzelnen Behauptungen des neuen Systems, welche größtentheils dem andern nur zu Beweisen dienen sollen, werde ich wohl ebenfalls übergehen dürfen. Man kennt die Taktik des Systems schon aus der ersten Hälfte dieser Schrift. Sie ist sich hier ziemlich getreu geblieben. Die Begriffe



werden wieder bestimmt, wie es die Umstände gerade zuträglich machen. Dasselbe Wort bedeutet jetzt dieses, jetzt jenes u. s. f. Vorzüglich auferbaulich sind die Gründe, die man etwa dort und da zu vernehmen so glücklich ist, z. B. Wer die Welt positiv, z. B. durch eine Schöpfung von Gott ableitet, **der macht Gott zum Urheber des Bösen. Um daher** diesem auszuweichen, macht das System seinen Gott zur Welt, also zum **Bösen selbst.** — **Um die** Welt von Gott positiv abzuleiten, **müßte erklärt werden können, wie in Gott ein Grund von Etwas anderm als bloßen Ideen liegen könne. Das ist aber unmöglich. Man kann sie daher nur durch einen Abfall ableiten, welcher aber nach Herrn Schellings eigenem Geständnisse, auch nicht** (was man so nennt) **erklärt werden kann. U. S. F.**



III.

III.

Dieses wußte das Heidenthum sehr wohl.

Frägt man das System, ob denn die von ihm verkündigte poetische Religion eine ganz neue von ihm allein eigenthümliche Offenbarung sey, so ist es schlau genug, zu antworten, daß ihm nur das Verdienst, sie zuerst philosophisch bestimmt ausgesprochen zu haben, angehöre, daß aber sie selbst schon so alt, als die kultivirtere Welt, sey, und daß sie gerade in den ersten schönsten Tagen der Kultur am reinsten geblühet habe. Natürlich! Mit einer nagelneuen Religion, von der die ganze Vorwelt gar Nichts gekannt hätte, könnte es sich jetzt schlechthin nicht versprechen, einiges Glück zu machen.

Welche sind aber die beneidenswerthen Zeiten, denen dieser höchste Seegen des Himmels, seine reinste, wahrste Religion, bisher in dem reichsten Maaße zu Theil ward? Man kann sich diese Frage schon aus dem Vorhergehenden beantworten. Wir wollen dieses jetzt thun, aber dann, um dem Scheine einer bloßen Konsequenzmacherey auszuweichen, auch die weitern Erklärungen des Systems selbst hören.

Wenn die Poesie die Hauptseite, wenn sie die eigentliche Wesenheit der Religion ist, welche andern Zeiten, als die poetischen, können die am meisten begünstig-



günstigten seyn? Wenn insbesondere die zuvor gerügte After-Art von Poesie das Wesen der Religion ausmacht, wann kann diese Himmels-Tochter am gewöhnlichsten und vertrautesten auf der Erde gewandelt haben, wann anders, als damals, wo die Phantasie noch mit entschiedenem Uebergewicht herrschte? Größtentheils damals also, als man noch unter Bildern, wie unter wirklichen Wesen, lebte, als man die wenigbekannten Gefilde der Natur und noch mehr die fast ganz unbekannten Regionen der Uebernatur mit selbstgeschaffenen Gestalten bevölkerte, weil die noch schwachen Kräfte des Verstandes, der Vernunft, des Gefühles, u. s. f. für die einen nur wenige, für die andern gar keine bestimmten Realitäten aufweisen konnten, als man daher um der vermeinten Leerheit des erst dunkel aufgehenden Wirklichen, sowohl des Gemeinen, als des Höhern, auszuweichen, unter Träume flüchtete, die statt des vermiedenen Scheintodtes wenigstens ein Scheinleben versprachen, übrigens aber zu regellos waren, um ihre Täuschungen nicht bald selbst zu verrathen, — oder wenigstens damals, als die Spiele der Phantasie zwar geregelter wurden, aber deßwegen doch die Vorherrschaft ihres Phantasie-Karakters noch nicht ablegten, als man die Bilder zwar nicht bloß mit dem grellen Firnisse der Phantasie, sondern auch mit den mildern Farben des Gefühls belegte, übrigens aber doch noch als wahre Wesen stehen ließ, als man die selbstgeschaffenen Gestalten zwar nicht mehr bloß nach den Launen der Willkühr, sondern auch nach den Gesetzen des Geschmacks schuff, übrigens aber mit ihnen doch noch die unbesetzt geglaubten Stellen der Realität

besetzte,

besetzte, als man daher zwar nicht mehr in das Reich der bloßen Träume, sondern auch in das Reich der **Dichtung** flüchtete, übrigens aber doch noch dieses für das Reich der vollendeten Wahrheit selbst hielt, damals, in den ersten kindischen, oder wenigstens in den spätern, schönern Zeiten des beginnenden oder des ausgebildeteren **Heidenthums**, war die (jetzt wieder verkündete) poetische und einzig wahre Religion noch rein und unverfälscht, wie sie vom Himmel kam, unter den Sterblichen. Damals sah man noch mit unverdorbenem Auge die Gottheit **unmittelbar** von Angesicht zu Angesicht in jeder Warze am Finger und in jedem Meister-Stücke der Kunst, also mehr oder weniger ästhetisch in der ganzen Natur, nicht bloß **an ihrem Werke**, sondern **als sie selbst**. Damals ehrte man noch mit ungetheilter Hingebung diese uns allenthalben **unmittelbar** berührende Gottheit durch den ihr einzig ganz gefälligen Dienst des reinen Hinschauens in ihre reinunsichtbaren Eigenheiten und Beziehungen, oder wenn man ihr auch noch andere Opfer brachte, so plagte man sie wenigstens noch nicht sehr mit den ihr unangenehmen **heiligen Gesinnungen und Handlungen**, sondern man brachte ihr Kunstgebilde, oder willkührliche Gebräuche, oder mitunter, um ihr Beweise eines unbedingten Gehorsams zu geben, auch Verbrechen dar, wie die Böotier, welche im Enthusiasm der Andacht die Priesterin zu Dodona, die ihnen den obenangeführten Orakelspruch gegeben hatte, in das heilige Feuer warfen.

Auf diese Zeiten nun, als auf die für die Religion glücklichsten, deutet das System hin. Auf diese Zei-



ten deutet es hin, wenn es sagt, daß sich die Religion, so lange sie sich selbst kannte, und sich selbst getreu blieb, in **Mysterien** verbarg, und nur den Eingeweihten zeigte. Auf diese Zeiten deutet es hin, wenn es sagt, daß sich die Religion eben dadurch selbst zu mißkennen und zu verläugnen anfieng, daß sie **öffentlich** wurde, also sich nicht bloß den Eingeweihten, sondern auch dem **Volke** hingab. Auf diese Zeiten deutet es hin, wenn es sagt, daß die Religion, um sich nicht selbst zu zerstören, schlechthin auf die **Oeffentlichkeit** Verzicht thun müsse, indem sie sonst unvermeidlich zu einer **bloßen Aeußerlichkeit** herabsinke, und **nothwendig jeden freyen Aufschwung zum Urquell der Wahrheit verliere.** Auf diese Zeiten deutet es hin, wenn es, um die Geheimnisse, in derer Dunkel sie sich halten soll, genauer zu bezeichnen, ausdrücklich die alten **griechischen** Mysterien als Muster anführt. Auf diese Zeiten deutet es hin, wenn es dem Volke die eigentliche Religion entzogen, und nur die **Mythologie, Poesie** und **Kunst** preisgegeben haben will. Auf diese Zeiten deutet es hin, wenn es ausruft: **Sucht ihr eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreiffen, und sie erfüllen!** Auf diese Zeiten deutet es hin, wenn es, wie wir zuvor schon hörten, den frommen **Kinderglauben der Vorwelt, und Asien als den klassischen Boden der Religiosität** anrühmt. U. S. F.

Das

Das System macht aus diesem Bestreben, das Heidenthum wieder zu erwecken, gar kein Geheimniß. Es stellt nur einen eigenen Begriff von dem Heidenthum auf. Es erklärt nämlich, daß der wahre Begriff des Heidenthums nicht von der öffentlichen Religion der Alten, sondern von den Mysterien derselben abgezogen werden müsse. Das öffentliche Heidenthum war (nach dem neuen Systeme) nicht das wahre. Dieses gehörte nur für das Volk, und dieses soll demselben auch künftig noch bleiben, oder vielmehr wieder werden. Das wahre Heidenthum war nur das Geheime, das bloß den Initiirten zu Theil wurde, und es von nun an auch wieder werden soll. Und worin besteht denn nun, wie das System meynt, der Unterschied dieser beyden Heidenthümer? Darin, daß das öffentliche die Symbole eigentlich nahm, das geheime aber in den geheimen Sinn derselben eindrang. „**Und dieser geheime Sinn war?**" Wie das System vorgiebt, **die absolute Unterschiedenheit, Einheit (Indifferenz, Identität) Gottes mit der Welt, die unmittelbare Göttlichkeit der ganzen Natur.** Im geheimen Heidenthum ward also die Gottheit ohne weiters in der Welt selbst, mithin, wie ich zuvor erinnerte, von Angesicht zu Angesicht geschaut und ergriffen. Im öffentlichen begann schon eine Trennung der Gottheit von der Welt. Hier regte sich schon der verderbliche Grund-Irrthum, **die Gottheit von der Welt loszureißen, und über dieselbe zu erheben.** Hier schwangen sich schon Götter über die Bäume, Flüsse, Grotten, u. d. gl. die ihnen geheiligt waren, empor, um ihnen vorzustehen, u. s. f. da doch nach der gehei-



men also einzig wahren Lehre alle diese Bäume, Flüsse, Grotten, kurz, alle Welten nichts anders als die Gottheit selbst in mannigfaltigen Formen waren.

Wirklich? Darin bestand also der Unterschied zwischen der Volks-Religion und zwischen den Mysterien? Die Volks-Religion hatte nur die Fabel? Die Mysterien hingegen enthielten das bessere, die Wahrheit? Und diese Wahrheit bestand gerade in der jetzt durch das System wiedergefundenen Einheit und Dieselbigkeit Gottes und der Welt? Mit welcher Allmacht das System nicht nur auf dem philosophischen Felde, sondern auch (wie billig) auf jedem anderen, selbst auf dem historischen auftritt! Nicht zufrieden, daß nur das **sey** und **werde**, was es seyn und werden lassen will, läßt es auch nur das **gewesen seyn**, was zu seinem Behufe gewesen seyn soll.

Nur ein Wort über diesen Gegenstand! Vor allem, wie groß muß dann die Ausbeute an Wahrheit, welche sich von der Initiation in die Mysterien zu hoffen ließ, gewesen seyn, da sich so oft gerade die hellsten und besten der damaligen Zeitgenossen am wenigsten darum bewarben? Wir wollen uns nur der berühmtesten dieser Geheimnisse, der **eleusinischen**, erinnern. Der berüchtigte Räuber **Patácion** hatte die Einweihung erhalten. **Diogenes** aber, **Epaminondas**, **Agesilaus**, **Sokrates** u. d. gl. hatten nie darum angesucht. Freylich! nach der neuesten Offenbarung kann man zugleich sehr religiös und sehr unsittlich seyn, und da mag dann allerdings Patácion seines Räuber-Karakters ungeachtet doch ungleich tiefer in das Göttliche

ein-

eingedrungen seyn, als Sokrates. Darauf habe ich weiter keine Antwort. Also zugegeben, daß die griechischen Mysterien wirklich, wenigstens einst in ihrer frühern Unverdorbenheit nur Wahrheit, und mehr Wahrheit als die Volks-Religion, enthielten! Woher weiß dann das System ferner, daß diese Wahrheit gerade seine neueste absolute Dieselbigkeit Gottes und der Welt war? Sein Urheber weiß zwar, wie er selbst gesteht, mit uns übrigen endlichen Wesen auch nicht sehr vieles von diesen Mysterien. Er weiß aber doch mehrers, als die Zeitgenossen derselben, die uns davon erzählen, wußten. Diese wußten nämlich nur (um bey den zuvor berührten Geheimnissen zu Eleusis stehen zu bleiben) daß der Hierophant (der erste Priester derselben) mit Sinnbildern der Allmacht angethan im Augenblicke der Einweihung den **Schöpfer der Welt** vorstellte, und von den übrigen Priestern, dem Träger der heiligen Fackel, dem Gehülfen bey den heiligen Gebräuchen u. s. f. mit den Attributen der Sonne und des Mondes als den herrlichsten **Geschöpfen** umgeben wurde. Diese wußten ferner nur, daß der Herold (auch Priester) vor allem den Einzuweihenden zurief: „**Ferne von hier alle Ungeweihten, alle Gottlosen, deren Seelen mit Verbrechen befleckt sind**, u. s. f. Ein Zuruf, der (wenigstens Einst) so viel zu bedeuten hatte, daß denjenigen, der ohne dazu geeignet gewesen zu seyn, doch geblieben wäre, die Todes-Strafe getroffen haben würde. Diese Zeitgenossen wußten endlich nur, daß man alsdann die Einzuweihenden durch verborgene Künste ein unterirdisches Gebrülle und Donnerschläge hören, und Blitze und in einem

grausen



grausen Dunkel allerley Schreckgestalten und Qualen der Verbrecher in einem anderen Leben und dann die schönen, seeligen Gefilde Elisiums sehen ließ, u. s. f. Und eben diese Zeitgenossen urtheilten daher auch ganz anders über die Bestimmung der Mysterien, als man uns jetzt urtheilen machen will. Diese glaubten, daß man die Wunden, welche der Götzendienst, durch den jedes Laster geheiligt zu werden begann, der öffentlichen Sittlichkeit schlug, wenigstens **ursprünglich** durch diese geheimeren Anstalten, soviel möglich habe heilen wollen, indem man der öffentlichen verderbten und verderbenden Religion, die man zu stürzen doch nun einmal unmöglich fand, durch eine reinere, geheime ein Gegengewicht zu geben bemüht war. Diese glaubten also, daß der eigentliche Zweck dieser Mysterien die lebendigere Darstellung und Erhaltung der Lehre **von der Unsterblichkeit und ihren Strafen oder Belohnungen, und von einem einzigen, über alle Welt erhabenen Gott,** der ersten Ursache, und dem letzten Ziele aller Dinge gewesen sey. Selbst diejenigen, die besonders bey der später eintretenden Verderbtheit der Mysterien nicht so schön davon urtheilten, sahen doch in denselben nur eine symbolische Darstellung der Geschichte der Natur, oder der Geschichte der Entwickelung der Menschheit ohne Rückblick auf einen höchsten Urheber von jener, oder auf eine weise Vorsehung über dieser, also einen bloßen reinen Naturalism mit seinem unzertrennlichen Gefährten, dem reinen kalten Atheism. Aber gerade die neueste Identität der Welt mit Gott, diesen allerseltsamsten supernaturalischen Naturalism mit seinem Kameraden, dem **andäch**-

tigen

tigen Atheism, den das neue System jetzt nach einem Paar Jahrtausenden darin sieht, sah damals und seither Niemand darin. So geht es, über dem Schauen verlernt man das Sehen.

Wenn aber übrigens aller Geschichte zum Trotz doch unsere neueste Dieselbigkeit schon den alten Geheimnissen als ihr eigentliches Gold angehörte, so hat das System allerdings Recht, daß man das eigentliche wahre Heidenthum nicht von der öffentlichen Religion der Alten, sondern von ihren Mysterien abziehen müsse. **Gerade diese Identification der Welt mit Gott, diese Degradirung der Gottheit zur Natur, diese Vergötterung** (oder um den Schein des Plurals zu vermeiden) **diese Vergottheitung** *) **des Ungöttlichen** ist der eigenthümliche Karakter des Heidenthums. Und diesen Karakter trifft man alsdann wirklich im öffentlichen Heidenthume bey weitem nicht mehr so rein an, als im geheimen. Nur dieses letzte erblickte unmittelbar in der Natur selbst schon seinen nun einmal so geformten Gott, und suchte voll Inbrunst für diese allerheiligste Natur außer derselben und über ihr schlechthin Nichts mehr. Jenes aber begann sein eitels, vorwitziges und frevelndes Auge schon **über** die Welt zu erheben. Und wenn es gleich auch auf der Erde oft den nächsten Gegenstand, der ihm in den Wurf kam,

zu

*) Die Philosophie hat jetzt bekanntlich das Privilegium erhalten, die Sprache, wie alles übrige am Menschen, zu martern.



zu einem Gott kanonisirte, so genügte es ihm doch an einem solchen Tropfen der **ächten Heidenessenz**, welche in den Mysterien bewahrt worden seyn soll, noch nicht, und es hatte überdieß immer noch in einem Olymp ein Etwas von einer besserern Göttlichkeit im Hinterhalte, das alsdann nicht mehr so ganz bloß und kraß heidnisch war. Wahrlich! das öffentliche Heidenthum war alsdann schon der erste schwache Schritt über das eigentliche Heidenthum hinaus. So wenig seine olympischen Götter vor dem Richter-Stuhl der Vernunft werth sind, so sind sie doch schon der erste zwar noch unlautere aber doch auch schon merklichere Versuch einer **Erhebung des Göttlichen über die Welt**, und dadurch die erste leise Vorbereitung zur bestimmteren Abscheidung des Schöpfers von der Schöpfung, zum Christenthume. Wirklich erscheint unter den Altären, auf welchen einem Jupiter u. d. gl. geopfert wird, auch schon ein Altar, der dem ignoto Deo geweiht ist, und es bedarf nur noch eines Paulus, um die Ahnung zur Ueberzeugung zu erheben. In den Mysterien (nach der Deutung des Systems) wäre für einen solchen Altar nie ein Platz gewesen.

Wir sehen daher, das neue System meint in der That das eigentliche, ächte, durch und durch heidnische Heidenthum, wenn es uns die einzig wahre Religion empfiehlt. Es meint das vollendete Heidenthum, in welchem sich noch gar nichts Edleres, noch gar nichts von einer Entgötterung der Natur, noch gar nichts von einer Erhebung der Gottheit über die Welt regt. Es meint das krasseste Heidenthum, an welchem sich

der

der heißhungrige Kinder-Glaube der noch ganz unentwickelten Menschheit nach Herzens-Lust satt naschen kann.

Um uns aber als Verehrer des Christenthums übrigens mit dem unerwarteten Geschenke des alten Heidenthums nicht etwa, anstatt anzulocken, nur zu erschrecken, versichert uns das neue System zugleich, **daß dieses Heidenthum ein sehr christliches sey.** Man sollte freylich vor dieser Versicherung nur neuerdings erschrecken. Allein, man höre nur weiter, und man wird endlich doch nur — — lachen über die seltsamen Sprünge, welche die Spekulation mit ihrem hölzernen Beine macht, nachdem ihr das Ungeheuer „Einbildungskraft" ihre lebendigen verschlungen hat.

Der Karakter des **ächten** Heidenthums, heißt es, ist die bekannte Einheit (Dieselbigkeit) Gottes mit der Welt. Gerade diese Dieselbigkeit ist aber (heißt es weiter) auch der Karakter des ächten Christenthums, welches sich sogar größtentheils historisch erweisen läßt. Die meisten Gebräuche des letzten, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen sind offenbar mehr nicht, als Nachahmungen der in den alten Mysterien herrschenden. Dazu kommt die Erklärung des Sinnenlebens durch eine zuvor zugezogene Schuld **als Symbol des Abfalls der Ideen**, das Bild eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, die ausdrückliche Erklärung: in ipso sumus, movemur & vivimus (natürlich mit Knochen und Fleisch) u. s. w. Wenn daher auch ein Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum statt hat, so ist es (nach dem System

stem

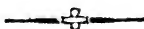


stem) nur ein äußerer, also zufälliger. **Das Christenthum machte nämlich dasjenige öffentlich, was das Heidenthum geheim hielt. Innerlich, also im Wesentlichen, sind sich beyde ganz gleich. Sie waren deßwegen auch ihrer inneren Wesenheit nach immer beysammen.** Damit aber übrigens das Christenthum auf diese neue Verwandtschaft mit dem Heidenthum nicht etwa gar stolz werde, wird neben her auch schon zu verstehen gegeben, daß das Heidenthum seine Sachen im Ganzen doch ungleich besser gemacht habe. Dieses blieb nämlich der hohen Natur der Religion immer eingedenk, und ließ seine in künstlichen Schmuck=Kästchen wohl verwahrten Perlen nur die Auserwählten sehen, indeß jenes dieser ganzen höheren Natur vergaß, und die Kostbarkeiten auf allen Straßen feilboth. Und wenn auch das letzte noch Etwas von Mysterien beybehielt, was soll das gegen die alten griechischen zu bedeuten haben. Also, wenn man im Punkte der Religion noch einmal Etwas universelles verlangt, so nehme man, wie zuvor schon erinnert würde, nur wieder die **Götter** her! Der Trost, der auf diese Art den Verehrern des Christenthums ihren Schrecken über die Wiedererweckung des Heidenthums mildern soll, ist, wie man sieht, selbst wieder sehr gemildert. Ich zweifle, ob diese so sehr verdünnte Beymischung von Süßigkeit die Bitterkeit des neuen Getränkes merklich ändern werde.

In der That, ein seltsames Dekokt! Ein **heidnisches Christenthum!!** Doch man ist dergleichen

gleichen Kochereyen an dem neuen Systeme schon gewöhnt. Bedient es uns denn nicht auch mit einem immateriellen Materialism, mit einem polytheistischen Monotheism, mit einem unpantheistischen Phäntheism, mit einem andächtigen Atheism, u. d. gl.? Ich weiß zwar, Herr Schelling protestirt sehr feyerlich gegen diese philosophischen Ketzereyen. Auch ist es wirklich **nicht Herr Schelling**, dem diese, wie die übrigen Karrikaturen von Irrthümern zur Last gelegt werden sollen, sondern, was ich schon öfter wiederholte, **nur sein System, und auch dieses nur in seinem gewöhnlichen sich selbst mißverstehenden blinden Drange.**

Vor Herrn Schellings Ahnung steht schon das bessere Wahre. Nur sein Buchstab spricht im ersten Taumel des Erwachens bloß jene Irrthümer aus. Und da hat man alsdann das lächerliche Schauspiel, den eben Wachwerdenden in vollem Ernste noch nach den Bildern des weichenden Traumes greifen zu sehen. So erklärt es sich, wie man materialistische Behauptungen deßwegen, weil man ja alle Materie für nichts erkläre, doch noch als Immaterialism könne erhaschen wollen. Als wenn die Natur des Materialisms nicht darin bestände, daß das **Immaterielle dem Materiellen gleich gehalten wird**, das letzte mag übrigens dieses oder jenes oder gar nichts seyn. **Die Aufhebung des Innern Unterschiedes ist doch wahrlich die Hauptsache.** So erklärt es sich ferner, wie man abgöttische Behauptungen (Polytheism, Heidenthum) deßwegen, weil man ja die Mehrheit der Göt-



ter, wie alle wahre Mehrheit überhaupt, verwerfe, doch noch als reine Religions-Lehre (Monotheism Christenthum) könne erhaschen wollen. Als wenn der Götzen-Dienst darum kein Götzendienst mehr wäre, **weil er nur Einem Götzen opfert.** Es macht doch wahrlich nicht bloß die Einheit, sondern erst die Göttlichkeit des angebeteten Gottes, das Wesen des Monotheismus (und mit noch anderen Requisiten des Christenthums). — So erklärt es sich auch, wie man pantheistische Behauptungen deßwegen, weil man die Welt ausdrücklich nur für bloßen Schein nehme, doch noch als Nicht-Phantheism könne retten wollen. Als wenn der eigentliche Karakter des Pantheisms nicht **auf der Einigung (Identificirung) der Welt mit Gott** beruhte, die Welt mag dann Etwas oder Nichts seyn. — So erklärt sich endlich, wie man atheistische Behauptungen deßwegen, weil man ja das Wort „Gott" obenan setze, und sogar Alles zu Gott selbst mache, doch noch als Theism könne salviren wollen. Als wenn **das Wort schon die Sache selbst** wäre, und die Natur des Atheisms nicht in der Zerstörung alles Göttlichen überhaupt bestände. Besteht denn die Wesenheit des Theisms in der Nennung des **Namens** der Gottheit, oder in der Anerkennung ihrer **Wesenheit**?

Indeß blitzt doch auch durch dieses Chaos wieder mancher Strahl des bessern.

Das System deutet auf die ersten schönern Tage der Kultur als auf die glücklichsten der Religion hin. Allerdings waren diese Tage die Blüthe-Zeit derselben. Aber die Frucht sieht doch ganz anders als ihre Blühte

aus.

aus. Jene enthält dasjenige im entwickelten und angefüllten Zustande, wozu diese nur die ersten Richtungen aufweißt. Doch! es sind die Züge der Religion selbst schon in ihrer ersten Blüthe, wo sie rein durchbrach, nicht so verworren, als sie hier von dem System vorausgesetzt worden. Auch die noch junge Religion zeigte sich da, wo sie zuerst in reinen Herzen erschien, schon als eine sehr bestimmte Ahnung eines **wirklich Höhern**, wenn sie sich gleich bey der Menge ungünstiger Einflüsse bald wieder in eine größere oder kleinere Verwirrung, dieses Höheren mit dem Niedrigern verlor.

Außerdem hat das System auch sehr Recht, wenn es uns an die alten Mysterien, als an die Quellen anweist, aus welchen das damals vorhandene Wahre der **Religion** (aber freylich nicht des **Heidenthums**) geholt werden müsse. Gerade diese Mysterien waren es, in welche sich, nach dem zu schließen, was uns davon aufbehalten wurde, die zuvor berührte Ahnung des **wahrhaft Höhern** in einigen besorgteren Verehrern flüchtete, als sie sah, daß sie im Getümmel der Menge endlich ganz unterliegen müßte.

Aus diesem ergiebt sich ferner von selbst, was an der unerwarteten Kontrebande, **daß das Heidenthum und das Christenthum innerlich Eins und dasselbe seyen**, reine Waare sey, und was an ihr nur zur Emballage gehöre. Dasjenige Heidenthum, welches von dem System mit dem Christenthum verschmolzen werden kann, soll, wie wir hörten, nur von den Mysterien genommen werden. Die wirkliche Lehre der

Mysterien war aber, wie wir ebenfalls hörten, wenigstens in den ersten Zeiten, eine mehr oder weniger bestimmte, immer aber lebendige, Darstellung der großen Wahrheiten von einem höchsten über alle Welt erhabenen Gott, von dem ihm wohlgefälligsten Opfer eines reinen schuldlosen Herzens, von einer seeligen oder strafenden Zukunft, u. d. gl. Diese Lehre war also die der sogenannten natürlichen Religion. Eben diese Lehrsätze aber machen auch die Grundlage aus, auf welcher das Christenthum durch weitere Offenbarungen sein übriges Gebäude aufführte. Und so bestand dann allerdings auch schon zu den **Zeiten** des Heidenthums Etwas wahres auf dem Felde der Religion, was noch zu den Zeiten des Christenthums besteht, und immer bestehen wird. Nur gehörte dieses nicht dem **Heidenthume als solchem** an, und die neue Behauptung hätte bestimmter ausgedrückt werden sollen. Allein, dann hätte sie weniger parador geschienen, also weniger geschimmert, und, was die Hauptsache ist, weniger in die Fugen des Systems gepaßt.

Will man aber durchaus eine Art von Einheit — selbst des eigentlichen Heidenthums mit dem Christenthume? Das wird etwas schwer lassen. Doch! Es hat ja auch zwischen dem fruchtlosen oder verkrüppelten Wildling und zwischen dem ganz entwickelten und veredelten Fruchtbaume ebenfalls eine Art von Einheit statt. Beyde können aus derselben Wurzel hervorwachsen. Es kommt nur darauf an, ob der Zufall oder eine höhere Macht die Pflege übernimmt. Und so sproßte dann allerdings auch das Heidenthum — aber unter

un=

ungünstigen Einflüssen — aus demselben Triebe des menschlichen Herzens, **aus dem Triebe nach Religion**, aus welchem das Christenthum unter einer höhern Leitung sproßte. Ohne diese hohe Anlage der Menschheit würde es kein Christenthum für dieselbe geben. Ohne sie würde es aber auch nicht einmal nur ein Heidenthum gegeben haben.

IV.

Wenn doch nur das Christenthum den Spas nicht verdorben hätte.

Im Heidenthume! O! das nenne ich mir ein Leben. Da gab es Götter der Fülle, und man gieng mit ihnen um, wie mit seines gleichen. Kaum setzte man sich unter den Schatten eines Baumes nieder, so band seine Nymphe ein Gespräch an. Gieng man auf die Jaad, so geschah es selten, daß man nicht entweder die Diana selbst, oder wenigstens Jemanden aus ihrem Gefolge traf. Und so fand man sich immer leicht in irgend einer überirrdischen Gesellschaft. Sogar Jupiter machte bald da bald dort eine Visite. Verstieß man aber auch manchesmal unwillkührlich, wie es in hohen Gesellschaften leicht möglich ist, gegen das himmlische Cerimoniel, so waren ja die Priester da, welche die Sache wieder auszugleichen wußten, und im äußersten Falle ließ man sich metamorphosiren, und dann war man wieder so ehrlich, wie zuvor.

Will man aber dieses und dergleichen insgesammt als eine Ausgeburt des unächten Heidenthums nur für eine Fabel gelten lassen, und bloß das in die Rechnung aufnehmen, was dem ächten angehörte, desto besser, alsdann saß man dem Himmel gerade ganz in dem Centrum. Alsdann hatte man nicht einmal die

Mühe

Mühe nöthig, erst hinzugehen, und die hohen Gäste aufzusuchen, oder zu warten, bis man von ihnen aufgesucht wurde. Man brauchte nur die Augen zu schließen, und zu **schauen**, wie es in dem Himmel zugehe, dessen man da eigentlich gar nie los werden konnte. **Und alles dieses hat uns das Christenthum genommen.** Das ist doch wahrlich! nicht schön von ihm. Und was hat es uns dafür gegeben? Statt der **zahllosen** Götter, man denke, nur **einen einzigen**, und statt der ehemaligen **geschmeidigen** Götter, die überall selbst mitmachten, die also zu leben, und leben zu lassen verstanden, einen **unerschütterlichen** Gott, der alles sehr genau nimmt, und mit unbiegsamer Gewalt über dem Gesetze seiner Heiligkeit wacht. Nun mag man Jahrelang unter die Bäume, an die Flüsse, u. s. f. hinsitzen. Es spricht kein himmlisches Wesen mehr aus Ihnen. U. S. F. Am allerwenigsten aber giebt das Christenthum zu — **schauen.** In dieser Hinsicht entzieht es uns gerade alle vorhin so reichlich genossenen Seeligkeiten. Etwas von Genüssen durch eine Anschauung, aber einer anderen Art, als die alte heidnische Schauerey war, verspricht es uns zwar für unsere Zukunft. Allein für das gegenwärtige Leben biethet es uns nur Glauben, Wissen, Fühlen, Wollen, Handeln dar, was ja doch ungleich mühevoller, als das einfache Schauen ist.

Wahrlich! Der Tausch ist sehr zum Nachtheil des **Genuß-Triebes** ausgefallen. Kann man es also der neuen Weisheit verargen, daß sie dazu scheel sieht? In der That! Sie giebt dadurch nur zu erkennen, daß

sie



sie die Rechnungen der Sinnlichkeit, mit welcher sie sich äußerlich in feindliche Verhältnisse setzt, insgeheim (ohne es deßwegen selbst **zu wissen** und **zu wollen**) nur desto genauer zu führen versteht.

Was läßt sich aber auch anders erwarten, als daß ein System (sage **System**) das dem Heidenthume so hold ist, auf das Christenthum nicht ganz gut zu sprechen sey? Das Heidenthum hat eine natürliche Antipathie gegen das Christenthum. Etwas, das ihm nun einmal verziehen werden muß. Die Ungleichheit beyder ist gar zu abstechend. Soll daher jenes wiederkehren, so mag sich dieses nur gleich zum Abzug rüsten. Das erste wird, ungeachtet des Anscheines von Verträglichkeit, den es sich jetzt in aller Aufrichtigkeit der Selbstverblendung (Selbsttäuschung) giebt, doch nicht eher ruhen, bis es das zweyte vollends verdrängt hat. Es wird sich selbst durch die Bande des Bluts, womit es nach der Versicherung des Systems mit dem Christenthum, als mit seinem Zwillings-Bruder verknüpft ist, nicht abhalten lassen, wenigstens die Rechte der Erstgeburt geltend zu machen, die ihm, als dem doch ein wenig früher an das Licht Getretenen zukommen. Es wird zwar, so Gott will, seine Ansprüche nicht mehr, wie einst, durch Schwerter, Scheiterhaufen u. d. gl. durchzusetzen versuchen. Dazu ist die Welt schon zu verwöhnt, und die wenn gleich noch nicht sehr starke Vernunft doch schon zu kräftig. Allein es giebt ja auch andere sicherer wirkende Mittel, als Körperqualen. Die Qualen des Geistes z. B. sind von dieser Art. Und wir sehen davon wirklich schon Gebrauch

machen.

machen. Welche Torturen muß sich nicht der Geist jetzt gefallen lassen! Hier wird er in Widersprüche eingeklemmt, bis er blutet. Dort wird er unter die guerikische Glocke gebracht, aus welcher dann so lange alle Bedeutung der Begriffe und Ideen, in welchen er einzig leben kann, herausgepumpt wird, bis er zerplatzt. Wieder anderswo wird er in einem eckelhaften Schlamme von Schimpfwörtern langsam erstickt, u. s. f. das muß wirken. Es muß gewisser wirken, als einst das Verbrennen u. d. gl. Die körperlich Verbrannten waren doch nur verbrannt, aber nicht bekehrt. Allein die geistig-Erstickten u. s. f. können noch geistig wiedergebohren werden, und müssen es, wenn sie sich nicht selbst feind seyn wollen, auch wünschen.

„**So ist denn also das neue System mit dem Christenthume wirklich etwas unzufrieden?**" Nicht anders. Aber, wie gesagt, nur **das System, und auch dieses nur, insoferne es sich selbst mißversteht, und eben in dieser Selbsterkenntniß als in seiner eigentlichen Neuheit wohlgefällt.** Dieses System nun kann aber auch mit dem Christenthume nicht ganz zufrieden seyn. Nach seiner Ueberzeugung ist es der Religion (versteht sich) der wahren eigentlichen Religion schlechterdings unmöglich, öffentlich zu werden, und doch noch diese wahre eigentliche Religion zu seyn, die sie ist. Sie kann sich als solche schlechterdings nur in geheimen Anstalten, wie die Alten in ihren Mysterien besaßen, erhalten. Verläßt sie dieses geheime Daseyn, um eine öffentliche Existenz zu gewinnen, so dehnt sie

sich



sich in eine bloße leere **Aeußerlichkeit** auseinander, und verliert ihren einzigen Inhalt, und mit ihm die Kraft **jenes eigenen Aufschwungs zu höhern Anschauungen**, wodurch sie eigentlich allein das ist, was sie ist. **Der Oeffentlichkeit, dem Volke darf daher ein Mehreres, als Kunst, Poesie, Mythologie schlechthin nicht mitgetheilt werden. Die Religon selbst darf in diese Kreise nicht kommen.**

Nun hat aber gerade das Christenthum den Schleyer jener alten griechischen Geheimnisse, so viel es konnte, zerrissen. Gerade das Christenthum hat jene alten Mysterien aufgelöst, jene alten Orakel zerstört, jene Scheidewand zwischen geheimer und öffentlicher Religion niedergerissen. Es hat eine und dieselbe Religion für alle Menschen ohne Unterschied aufgestellt. Und wenn es gleich auch seine eigenthümlichen Geheimnisse aufgestellt hat, so sind diese nicht dadurch Geheimnisse, daß sie nur den Eingeweihten bekannt, sondern dadurch, daß sie für jeden überhaupt unbegreiflich sind. Sie werden allen mitgetheilt, aber auch von allen nicht begriffen. Das Christenthum hat also die Religion, die doch ihrer Natur nach nur Initiirten angehören, nur geheim seyn kann, allen zum Eigenthum übergeben, es hat sie öffentlich gemacht. Kann man ihm also noch gut seyn? Hat es dadurch nicht das Heiligste, was wir haben, um seine Wesenheit gebracht? Hat es nicht die Religion zu einer bloßen Aeußerlichkeit herabgewürdiget? Hat es uns nicht die Flügel gelähmt, mit welchen sich unsere griechischen Voreltern so leicht zu den bewußten Anschauungen

gen

gen emporschwangen? Warum soll das System damit nicht unzufrieden seyn, worüber der Himmel selbst schon seine Unzufriedenheit deutlich genug zu erkennen gab? Steht nicht die höhere Strafruthe sichtbar und ununterbrochen über den ganzen langen Zeitraum der christlichen Jahrhunderte gezückt da? In den frühern Zeiten des Heidenthums lebten die Religion und die Philosophie in der schönsten und seegenvollsten Eintracht, und alles befand sich wohl dabey. Seitdem aber das Christenthum erschien, welche ganz andere Gestalt biethet uns nun die Welt dar, jene beyden Himmelstöchter konnten sich seither auch nicht einen Augenblick mehr ganz vereinen. Sie befanden sich vielmehr fast immer im offenbarsten widernatürlichsten Kampfe. Und die Welt? Nun diese empfindet ja die Folgen davon noch jetzt sehr tief.

Uebrigens ist nicht zu vergessen, was zuvor schon berichtet wurde, daß die neue Lehre auch dem Christenthume einige Komplimente zu machen nicht unterläßt. Indeß! diese Komplimente gelten nur demjenigen Christenthume, das, wie wir hörten, mit dem Heidenthume, mit dem **eigentlichen** Heidenthume (und nicht etwa bloß mit der auch damals schon regen natürlichen Religion) Eins ist. Allein gerade um dieses **heidnische** Christenthum ist es uns nicht zu thun. Uns liegt an dem **christlichen**. Wenn die neue Lehre diesem letzteren nicht huldigen kann, so mag sie immer auch ihre Huldigung für das erste bey sich behalten. Ihr Anerbiethen des Heidenthums wird uns dadurch nicht annehmlicher. Wir legen auf Namen,

wel-



welchen man ihre Bedeutungen ausgenommen hat, auch keinen größeren Werth, als auf Schalen ohne Kern, — nicht einmal einen so großen. Also, wenn es erlaubt ist, zu bitten, entweder ein Christenthum **mit einem heiligen Gott über der Welt,** oder wir danken schönstens für jedes andere mit einem bloßen **Welt-Gott**, und greifen dann lieber gleich nach dem nackten, ungeschminkten Heidenthum. Dabey erschreckt uns das Anathem gar nicht, welches die neue Lehre an einem anderen Orte (in dem kritischen Journale) gegen die Erhebung der Gottheit über die Welt aussprach, indem es erklärte, daß es eben der **Ruchlosigkeit** sehr zusagte, **Gott auf diese Weise aus der Welt hinausgerückt zu haben.** Wir sehen es allerdings ein, daß es sehr ruchlos sey, nicht in jeder Warze schon Gott selbst ergreifen zu wollen. Allein wir bleiben doch auf unserm vorigen Entschlusse.

„**Also wirkt das neue System gegen das Christenthum?**“ **Dagegen und dafür.** Es wirkt, wie jedes Ungewitter im Ganzen reinigend, befruchtend, und dort und da eine einzelne Hoffnung zerstörend. Man lasse es nur offen wirken! Dann wird auch bey ihm, wie bey der Gewitter-Wolke der Seegen die Zerstörung aufwiegen. Wer die Wolke der Natur in irgend ein Behältniß der Kunst hineinzwingen, und dort gefangen halten wollte, damit sie nicht schade, würde sich gerade nur ihre Zerstörung fesseln. „**Aber die einzelnen Zerstörungen?**“ Wenn man dieser ganz überhoben seyn will, so muß man auch ganz auf den

größern

größeren Seegen Verzicht thun. Uebrigens giebt es wenigstens zu ihrer Verminderung ableitende Künste. Man lasse also nur auch diese eben so frey wirken, wie die Kraft, gegen welche sie wirken! Also nur keine andere Beschränkung der Wirkung und Gegenwirkung, als die des Misbrauchs der Natur oder Kunst, — hier des **Gebrauchs anderer Mittel, als der Gründe!**

Uebrigens war in unserer religiösen Athmosphäre jetzt ein Ungewitter nothwendig, und daher auch vorauszusehen. Daß die Entladung so gar gewaltig werden würde, hätte man freylich nicht erwarten sollen. Indeß, stark mußte sie in jedem Falle seyn, um zu wirken. Die Erde war von den anhaltenden trockenen Winden der bloßen Spekulation ihrer besten Säfte beraubt. In der Luft sammelte sich bey der darauf eintretenden Windstille ein noch mehr versengender Dunst von Zweifeln, Begierden, Leidenschaften, der wie ein Heerrauch auf die lechzende Natur drückte. Alles stärkere Leben begann zu welken. Nur mühesam schlang sich noch dort und da ein besserer Keim im kräftigern Boden eines glücklichen Gefühles am Zufalle empor. Die Religion war größtentheils ein Märchen geworden. Selbst da, wo sie sich noch nicht so ganz verzehrt hatte, war sie meistens doch nur zu einer kalten Kopfangelegenheit ausgetrocknet. Ja! Sogar in dem noch glücklichern Falle, in welchem sie auch noch in das Herz einige Wurzeln senkte, stand sie doch gewöhnlich nur als bloße Moral da. Insbesondere war dieses das Schicksal des Christen-



thums. Es bedurfte also einer Reinigung der überladenen religiösen Atmosphäre. Es bedurfte einer Wiederbelebung des entsafteten religiösen Bodens. Und das seegenbringende Donnergewölke mußte nicht bloß gewöhnlicher Art seyn. Natürlich mußte aber dann auch mancher Bliz, mancher Windstoß u. d. gl. auf irgend eine Stelle fallen, wo er selbst das zerstörte, was hätte erhalten werden sollen.



V.

V.

Wie es um die Unsterblichkeit stehe? — Eigentlich ist alles an uns unsterblich nur wir nicht.

Daß uns das neue System alles nimmt, wessen wir auf dieser Erde bedürfen, ist allerdings ziemlich arg. Indeß hier dauert es nicht ewig. Wenn man sich auch einige Jahre abmühen und abdarben muß. Nun! Es nimmt doch einmal ein Ende. Zudem ist uns eigentlich auch nicht gar Alles genommen. Es ist nur Alles in Dunst aufgelöst, und die geschmeidige Menschen-Natur gewöhnt sich, wie man weiß, endlich an jedes noch so arme oder zerstörende Klima. Allein daß das System seine Reduktionen auch über dieses Leben hinausdehnt, daß es uns auch jenseits Alles nehmen will, das ist doch, wahrlich! gar zu unbarmherzig. Dort währt es immer, und gerade dort soll uns nach den neuen Versicherungen endlich auch nicht einmal der Dunst mehr bleiben, worin sich unser Bewußtseyn hier doch noch einigermaßen, obwohl kümmerlich genug, fortschleppen kann.

Doch! das ist schon so die Manier aller allwissenden und allmächtigen Herren der Erde. Wenn sie ihre unendlichen Arme erheben, so greifen sie nothwendig immer gleich über die etlichen Spannen dieses Lebens

hinaus



hinaus und mit Einer und derselben Bewegung um die ganze Ewigkeit herum, so, daß man ihnen nicht entkommt, man mag sich hinflüchten, wohin man will. Verbrennt denn auch der Inquisitor bloß den Körper des Ketzers. Uebergiebt er nicht selbst die Seele desselben dem ewigen Feuer? Und doch weiß und vermag das ganze heilige Officium zusammen noch bey weitem nicht so viel, als jeder Schüler unserer neuen Schule einzeln genommen.

Was läßt sich nun aber dagegen thun? Wer will der Allmacht widerstehen? Man muß sich ihr auf Diskretion ergeben. Das ist alles. Nur etwa zu dieser Ergebung kein saures Gesicht machen, das ist auch noch übrig. Und das ist allerdings Etwas. Es zeigt der launischen Allmacht wenigstens, daß sie doch nicht ganz allmächtig sey.

Das wollen wir dann nun auch, und wir wollen, um unsere Apathie augenscheinlich darzuthun, nur gleich jetzt mit heiterer Aufmersamkeit den ganzen Annichilations-Proceß, der uns einst erwartet, schon im voraus durchgehen.

Um inne zu werden, wo wir endlich einmal hinkommen werden, müssen wir uns vor allem wieder erinnern, wo wir einst herkamen. Man weiß aus dem Vorhergehenden, wie alle endlichen Dinge entstanden, — durch ein plötzliches Abbrechen vom ersten einzigen Einen (vom Absoluten) durch einen Sprung, durch einen Abfall. Indem sich die Dieselbigkeit selbsterkennend in ihr selbstständiges Gegenbild hineinbildet, so

daß

daß dieses Gegenbild als das andere Absolute sich auch wieder in weitere Absolute, genannt Ideen, hineinbilden kann, die dann dasselbe gleichfalls und ohne Ende fortzusetzen im Stande sind, indem es daher auf diese Weise in den oberen Regionen der Wahrheit unausgesetzt von Ewigkeit zu Ewigkeit wetterleuchtet, sprühen natürlich auch unausgesetzt durch alle Zeiten rückwärts und vorwärts Funken des himmlischen Lichtes herab in die Regionen des bloßen Scheines, und bilden da die zahllosen Gestalten von Wesen, die wir endliche Dinge, und deren Inbegriff wir Welt nennen. Unter diese wandelnden für sich selbst inhaltlosen Gestalten, unter diese wesenlosen Wesen, unter diese endlichen und darum undinglichen Dinge gehören natürlich auch unsere endlichen Seelen. Nun ist offenbar das ganze Schatten- oder Licht-Spiel, welches Welt heißt, eine bloße Strahlen-Brechung von Oben, für sich (was nicht mit „**durch sich**“ verwechselt werden darf) also für sich ohne alles Daseyn, ohne alle Eigenheit, ohne alle (man erlaube mir dieses Wort) **Etwasheit**, ein leeres, wahres, bloßes Nichts. **Unsere endlichen Seelen sind daher auch nicht Mehrers.** Sie für sich sind auch solche bloße Strahlen-Brüche, also auch bloße leere, wahre Nichts. Wenn daher auf die Stelle der Wand, auf welcher eine Seelengestalt spielt, kein wetterleuchtender Funke mehr fällt, so ist ihr Schatten-Spiel vorüber. Sie ist alsdann wieder geworden, was sie f ü r sich, auch während ihrer Er- Erscheinung, immer war, — **Nichts.**

Bestimmter zeigt sich dieses gänzliche Zerrinnen unserer endlichen Seele im folgenden Raisonnement der



neuen Schule. Die ganze Endlichkeit ist sammt der ganzen Unendlichkeit selbst nur ein Reflex des Ewigen. Die beyden ersten sind überhaupt nichts Anderes als zwey ungeheure Lichtstreife, die von dem letzten ausstrahlen. Es sind daher auch alle die verschieden schattirten Punkte, welche in diesen beyden Lichtkegeln vorkommen, nichts Anderes, als solche Strahlen-Spiele. Man denke die Ausstrahlung weg, so hat die ganze Erscheinung ein Ende! Man denke diese Ausstrahlung nur in Etwas anders modificirt, so sind wenigstens alle die vorigen einzelnen Punkte in ihr ehemaliges Nichts verschwunden, und haben anderen für sich eben so nichtigen Bildern Platz gemacht. Die in uns erscheinende Seele ist nun ebenfalls nur so ein bestrahlter Punkt auf dem Streifen der Endlichkeit. Sie ist zwar ein sehr eigenthümlicher, ein mit zahllosen Farbenmischungen spielender, und darum sehr imponirender Punkt. Sie ist ein Punkt, der sich mit einer sehr reichhaltigen, jedesmal nur ihm allein angehörigen Natur, genannt Individualität, brüstet, und dadurch selbstständiger zu seyn scheint. Allein ändert alles dieses das mindeste in dem vorhin berührten Schicksale der Erscheinung, wenn sich die Ausstrahlung anders modificiret? Ist die ganze größere Farbenmischung, welche das Bild der Seele auszeichnet, darum auch fester, weil sie zusammengesetzter ist? Wie entsteht das ganze anziehendere Schauspiel der Individualität, das soviel Selbstständigkeit affektirt? Dadurch, daß die beyden Farben-Brechungen, von welchen die eine das Phänomen der Seele, die andere das Phänomen des Leibes herwirft, ineinander fließen. Die Seele

muß

muß um zur Endlichkeit, d. i., in das Reich des **Scheins** zu gelangen, wie wir zuvor hörten, vom Ewigen aus dem Reich der **Wahrheit** abfallen. Dafür wird sie nun gestraft, indem sie mit dem Leib, der sie eine Zeit hindurch in dieser Endlichkeit gefesselt hält, verwickelt wird. Es erscheinen also nun zwey Bilder auf einem Flecke, das des Leibs und das der Seele, beyde im Reiche des bloßen Scheins, des wahren Nichts, und diese beyden machen zusammen nothwendig ein drittes an innerem Gehalt eben so leeres, das Bild dieses oder jenes bestimmten Menschen, z. B. des Sokrates, des Nero u. d. gl. Was ist denn nun aber die gepriesene Individualität? Wie man sieht, Nichts als ein Bild durch Bilder, Nichts als eine aus zwey Nichtigkeiten zusammengeronnene dritte Nichtigkeit? Wie soll das, was selbst noch weniger selbstständig ist, irgend eine Selbstständigkeit mittheilen können? Ach! die Individualität zerrinnt, wenn der Licht-Strahl einen andern Weg nimmt. Sie zerrinnt, wie alles Uebrige, in das kalte, todte, leere Nichts.

Es ist also Wahn, zu glauben, daß wir Einzel-Wesen (Individuen) in einem anderen Leben ohne Ende fortdauern werden, ein Wahn, mit dem wir uns hienieden, wie mit so unzähligen Gesichtern ähnlicher Art, selbsttäuschen, ein Wahn, der nur aus der Endlichkeit stammt, und nur mit der Endlichkeit anhält, übrigens aber auch mit ihr verraucht, ein **verächtlicher** Wahn sogar, weil er eigentlich gar nur aus der **Anhänglichkeit** an die Endlichkeit stammt, nämlich ein Wahn vorzüglich lebhaft

und unheilbar nur in jenen schwachen Seelen, die es sich nicht abgewinnen können, sich von der Endlichkeit, die sie durch langen Umgang nun einmal liebgewonnen haben, loszureißen.

Der stärkere Geist erhebt sich über diesen Wahn. Ihm ist die Endlichkeit um ein Geringes feil. Ihm ist sie vielmehr nur lästig, und er ist kräftig genug, ihre Fesseln zu sprengen. Er sieht daher nach errungener Freyheit die Einbildungen seiner Gefangenschaft, insbesondere die eiteln Hoffnungen einer beständigen Fortdauer, wie die übrigen mephitischen Dünste seines Kerkers zerfließen. Er arbeitet sich aus den Erwartungen eines beschränkten Daseyns glücklich zum unbeschränkten Verzichtleisten auf alle fernere Fortdauer hinaus, und schaut dem Nichts, das ihn endlich in sein weites hohles Schooß aufzunehmen bereit ist, mit kühnem Muthe in das leere Angesicht.

„**Also gar keine Fortdauer für uns Einzel-Wesen? Das Grab verschlingt uns ganz?**“ Nun, das eben doch nicht. Gleich auf der Stelle müssen wir nicht aufhören, wenn wir nicht selbst wollen. Wenn wir's gehörig anzulegen wissen, so können wir es immer noch eine Weile forttreiben. Nur freylich für immer geht es in keinem Falle an. “**Schlimm genug! indeß wie ist denn doch wenigstens dieses anzufangen, daß wir noch einen Theil unsers jenseitigen Daseyns retten?**“ Auf die leichteste Art von der Welt. Man lege sich nur wacker auf das — **Riechen, Schmecken, Sehen**, u. d. gl. (sunt verba magistri) das heißt, wenn man etwa dieses

noch

noch nicht genug begreifen sollte, — man beschränke sein gegenwärtiges Leben nur wacker auf Sinnen-Genuß, dann kann es nicht fehlen. Man arbeitet sich dadurch immer mehr in die Materie, in die Endlichkeit, also in die Welt hinein, und verschanzet sich dadurch (versteht sich für eine Weile) gegen die Auflösung seiner Individualität, gegen das Zerfließen seines Wesens als eines Einzel-Wesens, gegen die Vernichtung seiner selbst. Freylich ist dann damit auch das unangenehme verbunden, daß man sich auf diese Weise dem Leiblichen oder der Materie immer um so viel mehr unterordnet, als man sich beschriebener massen mehr in sie hineinarbeitet, woraus alsdann der fatale Umstand entsteht, daß man sich gefallen lassen muß, von diesem ziemlich erträglichen Stern, den man jetzt bewohnt, auf einen viel schlechtern zu wandern, wo die Materie noch herrischer ist, als hier zu Lande. Was aber noch schlimmer ist, es geht dieses alsdann immer so abwärts von Stern zu Stern, bis endlich unser Bewußtseyn, unsere endliche Seele, unter dem Drucke der Materie ganz in Nichts verlischt. Indeß läßt sich auf diese Weise, wie man sieht, immer doch wenigstens **Etwas** von einer Fortdauer retten.

Hat man aber vielleicht keine Lust zu einer solchen groben und zuletzt auch mühsamen Fortsetzung seiner Existenz, sondern wünscht man vielmehr, entweder gar nicht, oder nur feiner und freyer fortzudauern? Auch dafür läßt sich Rath schaffen, obwohl der Weg, welcher aufwärts führt, nothwendig immer unbequemer ist. Allein es kommt ja auch viel darauf an, ob man

nur



nur langsam fortrückt, oder ob man eilt. Nur im letzten Falle ist eine große Anstrengung nöthig, derer nur wenige fähig sind. Im ersten läßt sich noch so ziemlich gemächlich fortkommen. Dabey genießt man hier sogar noch den Vortheil, daß man bey dem gefürchteten Ziele, bey der Auflösung der Individualität, später anlangt. Also! Man lege sich, wenn man dieses will, nur nicht mehr bloß, wie zuvor, auf das **Riechen, Schmecken** u. s. f., sondern widme sich auch dem **Denken, Spekuliren,** vorzüglich dem **Schauen**! Man beschränke sich nicht mehr bloß auf den Sinnen-Genuß, sondern dehne sich auch auf die geistigen Genüsse, besonders auf die des **Schauens** aus! dadurch arbeitet man sich aus der Materie, aus dem Leiblichen, immer mehr heraus, ohne deßwegen dasselbe und mit ihm seine Individualität ganz zu verlieren. Man bleibt auf diese Weise immer noch ein Einzel-Wesen, weil man immer noch mit einer Materie umwickelt bleibt. Aber man wird ein freyeres, der Materie nicht mehr so sehr unterworfenes, Einzel-Wesen. Man erhebt sich auf höhere, bessere Sterne, um dort eine unabhängigere Individualität fortzusetzen. Freylich! zulezt nimmt dann doch auch dieses unterhaltendere Daseyn ein Ende. Das Ding geht jezt in demselben Verhältnisse aufwärts, in welchem es im vorigen Falle abwärts geht. Die Individualität nähert sich jezt progreßiv ihrer Vernichtung, wie zuvor regreßiv. Erstirbt sie zuvor in der Materie, so erstirbt sie jezt im Absoluten (in der Dieselbigkeit). Wird sie im ersten Falle im Schlamme der Endlichkeit erstickt, so wird sie in dem zweyten im Aether der Unendlichkeit respective Ewigkeit aufgelöst.

Nun!

Nun! sind diese Aussichten nicht immer noch aller Ehren werth? Besonders die letzten? Wie schön schwebt es sich da, zumal, wenn man mit der Entkörperung nicht zu sehr eilt, lange Zeit-Räume hindurch immer höher und höher, und dabey auch mit dem immer deutlichern und lebhafteren Bewußtseyn, daß sich's dem eigentlichen einzigen **Himmel**, dem Zerrinnen alles Einzelnen in die allgemeine Dieselbigkeit, entgegenschwebe?! Wen soll das nicht anziehen?! Ich zweifle nicht, daß die glänzende Aussicht meine Leser gewaltig **ergreifen** werde, und es möchte nun wohl mancher Ungestümere darunter seyn, der gerne gleich am Ziele wäre. Wie sehr freut es mich, daß ich selbst diesem Etwas Trost-reiches sagen kann! Die neue Schule weiß auch ein Mittel, mit welchem man (was man so nennt) **vom Munde auf in den (neuen) Himmel fährt**. Es heißt: **Man lege sich bloß auf das Schauen!** Darauf steht der allervollkommenste Ablaß. Dadurch löst man sich mit einem Mal in den Himmel der Bewußtlosigkeit, in das Nichts seiner zerronnenen Individualität, auf.

Dessen allen ohngeachtet werden doch noch einige Unzufriedene übrig seyn, die sich mit allen diesen schönen Aussichten nicht begnügen, sondern immer noch ihre alte Foderung einer **beständigen Fortdauer ihres Ichs** wiederholen werden. Man sieht, ich meine hier die zuvor schon berührten Liebhaber der Endlichkeit. Diese wollen nun einmal von einem letzten Aufhören ihres Daseyns schlechterdings Nichts wissen. Man kennt die Weise aller Gewohnheits-Sünder. Das

System



System (ich muß es nur gestehen) sagt aber auch diesen noch ein Wort des Trostes, wie es dann überhaupt Niemanden von sich entläßt, ohne ihm Etwas auf sein Teller zu legen.

Dieses tröstende Wort ist folgendes. Wenn gleich die endliche Seele in uns, da sie eine bloße Erscheinung, ein bloßes Bild, eine bloße Selbsttäuschung ist, wenn also gleich diese endliche Seele endlich einmal nothwendig zerinnt, also aufhört, so liegt ihr doch auch etwas zum Grunde, was nie zerrinnt, nie aufhört. Dieses Etwas ist dasjenige, was an ihr das „an sich" oder ihr Wesen ausmacht, nämlich **die Idee von ihr**, d. i., der **ewige Begriff**, der von ihr im Absoluten (in Gott) ist. Dieser vergeht niemals. Nur **Sie** allein nimmt ein Ende. Die Idee strahlte ewig vom Urlichte aus, und wird ewig davon ausstrahlen. Es war bloß der Abfall, was die immer dauernde Ewigkeit der Idee zur vergänglichen Zeitlichkeit einer endlichen Menschen-Seele metamorphosirte. Das Vergängliche mag sich immerhin verlieren. Was schadet dieses dem Ewigen? Dieses bleibt doch. Vielmehr ist es alsdann nur wieder desto reiner. Das Herabgefallene ist alsdann nur wieder hinaufgefallen. Leuchtet denn das zuvor angeführte ewige Feuerwerk darum nicht mehr, weil ich einen der Spiegel wegnehme, in welchen es sich aufstrahlte? Das Bild im Spiegel (dieses Einzel-Wesen) verlischt. Aber der ewige Strahl dauert ungestört fort. Nun! wenn man sich bey der alten **Gnosis** wohl befinden konnte, warum soll man es bey der neuen nicht auch können? Ist diese

weni-

weniger trostreich? Nach jener kehrte endlich auch Alles, was aus dem Pleroma (aus dem ursprünglichen Licht-Raum) gekommen war, wieder dahin zurück, und legte sich da in die ursprüngliche ewige, alles Einzelne auflösende, Ruhe nieder. Nur das, was der Demiurg von Unten, von der Materie, genommen hatte, um damit das von Oben gekommene zu begränzen, und dadurch die Einzel-Wesen der Welt zusammenzuzimmern, das fiel wieder zurück in das Chaos, und es verschwand daher zuletzt ebenfalls nur diese Einzelheit, nur diese Individualität, die nichts anderes, als das berührte seltsame Gemisch war. Also, wie gesagt, wenn sich's auf dem alten gnostischen Kissen bequem träumte, warum soll sich dieses auf dem neu aufgefüllten nicht auch so träumen lassen? Das alte fühlte sich sogar etwas härter an. Es enthielt ja noch zu viele grobe Bestandtheile, eine Art materielles Licht, und dann auch noch die leidige Materie selbst in ihrer ganzen, leibhaften Dichtheit. Das neue Kissen ist ungleich weicher. Es ist rein nur mit Luft ausgestopft. Man wird sich daher, wie ich hoffe, durch die Ungleichheit der **Worte** in dem Zutrauen an die neue Lehre nicht irre machen lassen. Der Geist (der **Schul-Geist**) welcher diese jetzt beseelet, ist ganz derselbe, welcher die Menschheit einst in der Gnosis beglückte.

Nun, meine lieben hartnäckigen Leser! wollen Sie ihre **endliche** Seele noch nicht aufgeben? Sie sehen ja, daß man Ihnen dafür eine **unendliche** anbiether. „**Allein diese gehört dann nicht uns an,**“ wenden Sie mir ein. Allerdings! Aber wenn Sie sich

auch



auch zu gar Nichts bequemen wollen; so müssen Sie es sich dann selbst zuschreiben, wenn Ihnen endlich gar keine mehr übrig ist. Die endliche bleibt Ihnen nun einmal schlechthin nicht. Ich dächte also doch, Sie sollten den Handel nicht verschmähen. Immer noch besser ein fremdes Gut, als gar keines. — Allein Sie fahren fort: „Endlich oder **Unendlich, wir wollen eine unsterbliche Seele.**“ Nun! Was der unendlichen an Unsterblichkeit mangelt, das ersetzt ihr die Ewigkeit. Als Selbstbewußtseyn, folglich als eigentliche Seele, löst sich freylich auch diese unendliche in Nichts auf. Allein dafür bleibt sie als Nicht-Bewußtseyn, als bloße ungetrübte Idee, die zwar nichts mehr von sich selbst weiß, aber doch ewig in der über alle Zeiten und ihre Vergänglichkeit erhabenen Dieselbigkeit fortwaltet. Ist Ihnen indeß alles dieses immer noch nicht genug? Wollen Sie schlechthin eine ewige Fortdauer Ihres **Selbst-Bewußtseyns**, Ihrer **Individualität**? — Dann ist Ihnen schlechterdings nicht zu rathen. Sie könnten eben so gut eine ewige Fortdauer jeder einzelnen Welle des Stromes verlangen. Sehen Sie! die Wellen zerfließen. Aber das Wasser bleibt. Sie mögen nun dazu sagen was Sie wollen.

Und so seyd dann auch ihr schon lange zerflossen, ihr einst so schön spielenden Wellen auf dem mächtigen Strome der Menschheit, ihr, die ihr unter den ehrwürdigen Namen „**Sokrates, Aristides, Epaminondas**“ u. s. f. noch jetzt jedes bessere Herz erhebt und beseeligt. Ihr seyd zerflossen, wie die Blase, die noch täglich in der Dach-Traufe zerfließt. Dieser gemeinen vergessen wir

natür-

natürlich wieder, so bald sie unter unsern Füßen zerronnen ist. Eurer aber, ihr Seltnern erinnern wir uns jetzt nach vielen Jahrhunderten noch mit eigenen schönen Gefühlen. Euer Spiel im Sonnenschein und selbst in der Nacht ungünstiger Umgebungen war aber auch gar zu schön. Indeß! genau beym Lichte besehen, ist es doch auch um Euch kein Schade. Das Spiel, wozu ihr bestimmt ward, habt ihr recht artig ausgespielt, und alsdann andern nachrollenden Wellen, die wir z. B. unter den Namen: **Nero**, **Kaligula** u. d. gl. ebenfalls noch kennen, und ebenfalls noch unterhaltend finden, Platz gemacht. Auch ist ja nur dasjenige an euch zerronnen, was ohnehin keinen Werth hatte. Es haben sich nämlich nur eure Individualitäten, die bekanntlich gerade das schlechteste oder wenigstens das Unbedeutendste an Euch waren, aufgelöst. Die Farben, die Euch so seltsam glänzen machten, z. B. eure **Wahrhaftigkeit**, eure **Gerechtigkeit**! u. d. gl. nur **diese Spielereyen im Regenbogen eurer Endlichkeit** haben sich aufgelöst. Die Dünste aber, welche das Farben-Spiel schuffen, und eure eigentliche Wesenheit machten, wie sie die unserige machen, sind unversehrt geblieben. Jener Gauckeleyen können wir entbehren. Das wichtigere, die Macht, welche diese Spiele hergauckelte, ist uns doch noch immer übrig, und hält uns für das Aufhören der ehemaligen Erscheinungen ununterbrochen durch neue schadlos. Was können wir mehr verlangen? Wollen wir uns von der Welle im Bache beschämen lassen? Wie genüglich, — also wie weise ist diese? Munter und muthig gauckelt sie ihren schnellen Augenblick durch, obwohl-



wohl ihrer im zweyten schon das Nichts mit offenem Munde wartet.

Welche elende sinnlose Farce ist auf diese Weise unser ganzes Daseyn mit allen seinen bunten Seifen-Blasen-Gestaltungen von sogenannten Künsten, Wissenschaften, Tugenden, und wie die Strahlen-Spiele alle heißen. Da ergießt sich immer und allseitig ein ewig strahlender Punkt in zahllosen Brechungen seiner Strahlen, bloß um sich immer und allseitig zu ergießen, und zugleich doch ohne sich irgend einmal und irgend wohin zu ergießen. Eine der unzähligen Arten dieser zweck- und inhalts-losen Ergießungen, welche sich da ewig zweck- und inhalts-los durchkreuzen, welche sind, ohne zu seyn, welche anfangen, ohne zu werden, und welche aufhören, ohne gewesen zu seyn, eine dieser Arten undinglicher Dinge sind auch wir. Auch wir tanzen diesen allgemeinen, leeren Gestalten-Tanz mit durch, selbst nicht mehr als solche leere Gestalten. — — Auf welchem Jahrmarkte irgend einer Dorfkirchweihe ward jemals schon ein inhaltloseres Schattenspiel aufgeführt?

So muß es aber gehen, wenn man der Phantasie erlaubt, die Ahnungen des Wahren in ihren Zauber-Topf zu werfen, und da an der Flamme einer ungeregelten Extase zu wirklichen Wahrheiten auszukochen. Doch selbst diese wilde Zerstörerin vermag nicht alles so sehr zu zerquetschen, daß nicht doch auch in der magischen Zerstückelung noch hier und da ein unversehrt gebliebenes Glied den begangenen Mord verriethe, durch welchen sie Leben zu geben verspricht, und doch nur einen gekochten Leichnam zu Stande bringt.

Nur

Nur eine dieser verrathenden Spuren! Die neue Lehre nimmt uns die **Unsterblichkeit**, giebt uns aber dafür eine **Ewigkeit**. Sie verlegt deßwegen jene nur in unser äußeres Daseyn, und läßt sie mit diesem endlich einmal vergehen. Die Ewigkeit aber knüpft sie an unser Innerstes, Tiefstes, Eigentlichstes, und läßt dieselbe immer bleiben. Sie läßt unsere Individualität nur so von außen zusammenrinnen, folglich auch wieder einmal nach außen auseinanderrinnen. Sie legt aber doch dieser Individualität ein Etwas, das nicht von außen kommt, und auch nicht nach außen kann, und deßwegen unvergänglich, aber freylich auch nichts mehr von **Uns** ist, zum Grunde. — Wer sieht nicht, daß diesem Raisonnement die Ahnung einer höhern Idee von Unsterblichkeit, die Ahnung der eigentlichen einzigen wahren Unsterblichkeit, zum Hintergrunde dient? Diese Ahnung möchte gerne ausgesprochen seyn, und das Raisonnement versucht sein ganzes Alphabet durch, und kann die rechten Worte nicht finden. Die Phantasie hat ihm die Zunge gelähmt. Es geht ihm wie dem vom Schlagfluß berührten. Er spricht immer dieselben sinnlosen Töne, indeß er sich sehr vollständig und bestimmt erklärt zu haben wähnt, und zürnt, daß man ihn, wie er meint, doch immer mißverstehe.

Also! ganz gewiß! was noch in die vielen Kreise unsers **äußeren** Daseyns gehört, das vergeht. In diesen Gebiethen ist ewiger Wechsel, ewiges Kommen und Gehen, ewiger immer wieder anfangender Tod. Da ist keine wahre Unsterblichkeit. Nur im Innern herrscht Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit. Nur da

giebt



giebt es keinen Wechsel, ein ewiges Bleiben, lauteres, nie sterbendes Leben. Nur da waltet Ewigkeit, und nur wo Ewigkeit ist, ist wahre Unsterblichkeit. Wahre Unsterblichkeit wohnt also nur im innersten, tiefsten, wahrsten Seyn. Ist denn aber dieses nicht mehr unseres? **Gehören wir selbst im eigentlichsten Sinne, nicht mehr uns an?** Stammt unsere Individualität in ihrer eigentlichsten Bedeutung nicht aus diesem unsern tiefsten Daseyn?

Ist diese Individualität, auch in ihrer wesentlichsten Lebendigkeit genommen, doch nur ein Anflug von außen? **Gehört nur die Narbe am Finger, das Muttermaal der Angewöhnung am Geiste, oder auch das freye von Innen heraus wirkende Leben mit seinen frey errungenen Graden von Lebendigkeit, und dieses gerade am Meisten, am Eigenthümlichsten zu unserer Individualität?** Welche war denn z. B. die wahre Individualität eines Sokrates? das Aggregat von seiner Silenen-Miene, von seiner Andacht für Aeskulap u. d. gl. das die Umstände über ihn herwarfen, oder die lebendige Pflanze seiner Tugenden, die er sich selbst aus seinem innersten besten Daseyn erschuff? Wer daher durch seine Unsterblichkeit auch seine äußere Individualität (für Körper und Geist äußerlich, d. i., nicht wesentlich) retten zu können hofft, wer etwas Anderes als sein innerstes, eigentlichstes Daseyn über dem Grabe fortsetzen zu können erwartet, der täuscht sich allerdings selbst. Wer aber auch seine wahre innere Eigenheit, wie eine

Schnee-

Schnee-Flocke an der Sonne, schmelzen läßt, wer sein ganzes Daseyn in leere Dünste aufsteigen sieht, der täuscht sich ebenfalls, und er täuscht sich gerade um sein bestes Leben. Es ist lächerlich, die Freude zu vernehmen, mit welcher sich der Kamtschadale nach dem reichen Zobelfang jenseits des Grabes, oder irgend ein Europäer nach mehr europäischen Genüssen sehnt. Ist es aber weniger lächerlich, in sich nur eine jener Seifen-Blasen zu sehen, die von einem unbegreiflich sonderbaren Liebhaber dieser Kleinigkeiten von Ewigkeit zu Ewigkeit ausgestoßen werden, ohne daß er daran jemals satt kriegt?

Wie sonderbar! Die Schule wollte uns sagen: „**Nichts an uns ist unsterblich, als Wir**," und dafür sagt sie uns gerade das Gegentheil. Man verzeihe es ihr! Sie ist eben erst im Aufwachen. Sie reibt sich aber doch auch schon die Augen.

VI.

VI.

Und was ist denn an der Sittlichkeit? — Nicht sehr viel Bedeutendes.

Dieselbe Macht, welche sich des Gebiethes der Religion bemächtigt, beherrscht immer auch das Gebieth der Moral. Das Gute ist ein Bezirk des heiligen und die Provinz folgt immer leicht dem Schicksale des Mutterlandes. Was läßt sich also von den zuvor angeführten Usurpationen der Phantasie in dem Reiche des Religiösen für das Gebieth des Moralischen erwarten? Die Willkühr des launischen Despoten schränkt sich nirgends bloß auf seine Haupt-Stadt ein. Sie spielt mit ihrer nächsten Umgebung nur unmittelbarer, als mit den entferntern. Sie ergreift aber diese eben so eigensinnig.

Wenn das Schicksal des Untergebenen unter dem Scepter der Willkühr schon überhaupt in schlimmen Händen ist, so wird die Lage des ersten nothwendig noch schlimmer, wenn sich zu seinem allgemeinen Unglück auch noch das besondere gesellt, seiner Herrschaft nicht nur, wie jeder andere, gleichgültig, sondern sogar noch mißfällig zu seyn. Alsdann drückt die Laune der Obergewalt mit vervielfachtem Nachdrucke auf ihn. Und gerade dieses ist der Fall mit der Sittlichkeit und mit der Phantasie. Gerade zwischen diesen beyden

herrscht schon von Natur eine unvermeidliche nie ganz zu tilgende Spannung, und muß herrschen. Die Phantasie strebt, sich selbst überlassen, ihrer Natur nach allenthalben gegen jede Markung an, hinaus in das schlechthin Unbegränzte. Sie erkennt nirgends eine andere Regel als ihre Laune, nirgends ein anderes Maaß als ihre Ohnmacht, nirgends eine andere Gränze an als diejenige, welche sie allem übrigen setzet. Sie will überall hinschweifen, in alles eingreifen dürfen. Nur in ihr Gebieth soll sich nichts hineinwagen. Nur ihren Zügellosigkeiten soll keine Macht irgend eine Schranke aufzustellen versuchen. Das wäre Frevel. Eben so regellos, wie in ihren Regungen nach Außen, ist sie im Inneren derselben. Ihr ist es immer und überall nur um Bilder zu thun. Der Inhalt derselben berührt sie nicht. Das Bild selbst ist ihr auch schon der ganze Inhalt des Bildes. Sie verlangt nur nach Gestalten, ohne um das Wesen derselben verlegen zu seyn. Wenn nur jene zahllos und sinnlos genug vor ihren unersättlichen Augen herumschwärmen, so ist sie geborgen. Nach ihren Bedeutungen zu fragen, kommt ihr nicht in den Sinn. Wie ganz entgegengesetzt tritt die Sittlichkeit auf! Diese kommt mit bestimmten ewigen Regeln, scheidet dadurch mit unabänderlicher Festigkeit das Gebieth der Freyheit von dem der Zügellosigkeit, und ist durch keine Drohung und durch kein Versprechen zu bewegen, diese ewige Markung zu überschreiten. Sie widersetzt sich vielmehr jeder anderen Macht, die einen solchen Schritt versuchen will. Sie widersetzt sich vorzüglich den Ausschweifungen der Phantasie, die zu solchen Uebertritten am geneigtesten ist, und



jede andere Kraft dazu auch am meisten geneigt macht. Ueberdieß liegt ihr gerade an dem Aeußern, woran die Phantasie hangt, am wenigsten. Sie dringt überall auf das Innere. Die Sache, das Bedeutunggebende, der Geist ist ihr immer das wichtigste, die äußere Form nur das untergeordnete. Ihr genügt es nur an einem inneren, selbstständigen, bleibenden Werthe. Bloße wandelnde Gestalten ohne einen solchen stützenden Inhalt, ohne eine solche veredelnde Bedeutung verachtet sie als sinnlose Träumereyen. Muß nun bey einer solchen Entgegensetzung der beyderseitigen Naturen nicht nothwendig ein sehr gespannter Zustand eintreten, und es läßt sich voraus vermuthen, wie sich die vorherrschende Phantasie ihrerseits der unangenehmen Spannung entledigen werde.

Indeß muß hier vorläufig noch angemerkt werden, daß die Mißhandlungen, derer sich das neue System in Rücksicht der Sittlichkeit schuldig macht, im Ganzen mehr auf die Rechnung der anfangs schon berührten gar zu frommen Anbether als auf die Rechnung des Schöpfers dieses Systems gehörem. Die Elemente des neuen Unwesens liegen freylich schon in den ursprünglichen Urkunden der seltsamen Offenbarung selbst. Allein es blitzen in dieser doch daneben hier und da auch einige bessere Strahlen durch, und wenn die Andacht der Anbether nur ein bischen weniger mechanisch gewesen wäre, so würden sie ihre Interpretation nicht so ausschlüßlich an den bloßen Buchstab hingenagelt, sondern vielmehr diesen weggeräumet haben, damit sich der seiner Erstickung nahe Geist desto früher hätte erheben können.

Die neue Sittlichkeit (versteht sich — **des Systems, nicht seines Urhebers oder seiner Anhänger**, und selbst des Systems nur in seinem gegenwärtig **herrschenden Sinne**). Diese neue Sittlichkeit ist —— Doch! Man kann sich denken, daß sie nach der neuen Art und Weise wieder allerley, bald dieses bald jenes, bald keines von beyden, bald beydes zugleich ist, je nachdem man auf eine Seite hinspringt, um sie zu beaugenscheinigen. Wir werden daher wohl am besten thun, wenn wir, um sie in ihrer wesentlichsten Beschaffenheit kennen zu lernen, ihrem Ursprunge nachforschen. Auf diese Art muß es sich zeigen, ob sie ein Kind des Himmels oder der Welt ist. Wissen wir nur einmal dieses, so wissen wir auch schon genug. Das Uebrige giebt sich dann von selbst.

Ueber ihre Abkunft nun besitzen wir zwey Stamm-Bäume, den einen von den Schülern des neuen Systems, und dieser ist sehr deutlich und ausführlich, den andern von dem Stifter selbst. Dieser ist aber geheimnißreicher und kürzer.

Zuerst etwas von jenem! Auf ihm erscheint, wie man nicht anders erwarten kann, als Stamm-Vater der ganzen altadelichen Familie der neuidealistischen Wahrheiten das Indifferente, Identische, zu deutsch, wie man weiß, die **Derdiedasselbigkeit**, welche bekanntlich (was für die Reinheit des neuen Adels von großem Belange ist) zugleich Mann und Weib ist. Aus diesem unendlichen und immer, was nie zu vergessen ist, auch respective ewigen Stamme sind nun mit der bekannten idealistischen Genauigkeit in unübersehbarer



Reihe alle daraus entspringenden ebenfalls unendlichen und respective ewigen Sprößlinge verzeichnet. Allein in dem ganzen endlosen Register kommt nirgends — die Tugend vor, und kann auch, wenn die Genealogie richtig geführt wird, nirgends vorkommen. Der Grundstamm (auch das Absolute genannt) ist unendlich, ist ewig. Die Verästungen und Verzweigungen, nämlich das berührte **andere** Absolute, und alle Ideen sind es ebenfalls. Wie soll nun die Tugend mit ihrer Begränztheit und Zeitlichkeit zu einem Platze in einer so erlauchten Gesellschaft kommen?

Was ist also das Resultat davon? Die Tugend ist keine Tochter des Himmels, wofür sie sich auszugeben die Keckheit hat. Die Archive des Absoluten enthalten nicht die geringste Urkunde, welche günstig für sie spräche. Und sie wurden jetzt doch von unendlichen Archivaren mit unendlicher Kenntniß und Genauigkeit durchsucht. Man hätte aber auch zur Entdeckung ihrer eigentlichen Abkunft gar nicht nöthig gehabt, so große Untersuchungen anzustellen. Man hätte sich nur ihr Wappen vorzeigen lassen dürfen. Wie deutlich stehen auf denselben die **Balken** da, und verkünden die **Beschränktheit**, aus derer Familie die Tugend stammt. So ist es. Die Tugend ist nur eine Sproße der Endlichkeit. Die Ewigkeit weiß nichts von ihr. Sie ist, wenn man recht offenherzig seyn darf, wohl gar nur ein Findel-**Kind** in dem Hause der Endlichkeit, denn selbst so manches Glied dieses sonst mit sich selbst sehr genau bekannten Hauses will nichts von ihr wissen, und ist der Meinung, sie sey nur so durch zufällige

Adoption

Adoption der Willkühr, welche einmal gerade sehr gut gelaunt war, hereingekommen.

Soviel ist aber ganz ausgemacht, daß sie nicht von Oben herstammt, und daher auch keine jener edeln Passionen besitzt, welche nur von Oben kommen. Sie ist auf dem Felde der Beschränktheit gebohren, und treibt auch ihr ganzes Wesen immer nur auf diesem Felde. Was ist denn ihr ganzes Thun und Lassen? Ein immerwährendes Gebiethen und Verbiethen, also ein immerwährendes Antreiben auf ein eigenmächtig bestimmtes Ziel, und ein immerwährendes Zurückhalten von tausend beliebig erscheinenden Zielen, folglich ein ununterbrochenes Beschränken. Man sehe nur, wie sie hier eine ungestüm aufstrebende Kraft niederhält, wie sie dort einen schon bald gelungenen kühnen Aufschwung wieder zurückreißt, wie sie jetzt dem einen zuruft: „**Bis hieher und nicht weiter!**" und dann wieder einem andern: „**Nicht daher, sondern dorthin!**" u. s. w. deutlicher könnte sie ja ihre gemeine Natur nicht mehr kund thun.

Sie gehört daher unter die Kategorie der übrigen Endlichkeiten, und wir wissen, was hinter allen diesen Dingen ist. Daß es sich also künftig die hochmüthige!! ja nicht mehr gelüsten lasse, mit irgend einer Unendlichkeit in die Reihen zu treten, als da sind z. B. **Genie, Wissenschaftlichkeit, besonders intellektuelle Anschauung** u. d gl. Diese Keckheit möchte ihr endlich einmal noch theurer zu stehen kommen, als sie ihr bisher schon gekommen ist. Sie könnte



könnte zuletzt noch eine Proscription sogar aus der Familie der Endlichkeit selbst zur Folge haben.

Kann sie sich aber schlechterdings nicht überwinden, sich in diese höhern Kreise zu mischen, so ist kein anderes Mittel hier geduldet zu werden übrig, als sich dazu von oben adeln zu lassen. In dieser Hinsicht hat sie sich alsdann unmittelbar an die oberste Derdiedas-Selbigkeit zu wenden. Diese wird, wenn sie darum gehörig angegangen wird, nicht ermangeln, Etwas von ihrer ewigen Indifferenz in sie, die so entsetzlich an Differenz leidende, hineinzubilden. Dadurch wird dann nothwendiger Weise ihre Endlichkeit verunendlicht, folglich ihre bloße Gemeinheit zu einiger Ungemeinheit erhoben. So verwandelt mag sie alsdann auch die höhern Gesellschaften frequentiren; denn so besitzt sie nun endlich auch eine Seite, an welcher sie sich mit den Gliedern der Identitäts-Familie, mit den übrigen Unendlichkeiten, z. B. außer den eben zuvor genannten Hoheiten auch mit dem **unendlichen Scherz-Triebe** u. d. gl., und selbst mit jedem **unendlichen Laster!** messen darf. Spürt sie daher eine unwiderstehliche Lust zu den unendlichen Cerkeln, so weiß sie nun, was sie zu thun hat. Auf eine andere Weise ist nicht ihr zu helfen. Sie muß sich schlechterdings in den allgemeinen Identitäts-Orden aufnehmen lassen. Sie mag auch gegen das eine oder andere Mitglied derselben noch so viele Abneigung haben, wenn sie sich nicht dazu verstehet, selbst mit ihrer Erbfeindin, der **Unsittlichkeit**, Schwesterschaft zu errichten, so erhält sie schlechterdings nie eine Eintritts-Karte. Sie hat ja schon die nach-

drück-

drücklichsten Beyspiele an Einzelnen ihrer Angehörigen vor Augen. Wurde zum Beyspiel die **Freundschaft** eher zugelassen, als bis sie der **Wuth** den schwesterlichen Kuß gegeben hatte? Jetzt aber als **Wuth der Frundschaft** sitzt sie unter den übrigen Unendlichkeiten. Dasselbe Schicksal hatte **die Ausgelassenheit der Religion**, **die göttliche Frechheit**, u. a. Diese Beyspiele seyen ihr zur Warnung! aber auch zur Aufmunterung! Man wird der Mutter die G[illegible]de der Erhebung nicht versagen, die man einigen ihrer Töchter schon zugestanden hat.

Etwas anders lautet die Nachricht, welche uns Herr Schelling selbst über die Abkunft der Tugend giebt. Wenigstens lautet die neuere rektificirte Nachricht etwas anders. Seine eigene neuere Mittheilung unterscheidet sich schon darin von der älteren seiner Jünger, daß es nicht so fast ein bloßer todter Stammen-Baum ist, was er uns giebt, als vielmehr eine lebendige Erzählung der allmähligen Entwicklung des in Frage stehenden Wesens selbst. Er läßt die Tugend vor unsern Augen aus dem absoluten Ey gradatim heraussteigen.

Die ganze mistische Geburt geht folgender massen vor sich:

Bekanntlich ist all unser Wissen Nichts anders, als ein **Einbilden** des Unendlichen in die Seele als ein Objekt und dadurch als ein Endliches. Das Unendliche respective Ewige schaut oder bildet sich nämlich, wie weiter oben schon dargethan wurde, in sein

Gegen-



Gegenbild, das **andere** Absolute, hinein. Dieses wiederholt dasselbe in neuen Gegenbildern, den Ideen, und so ohne Ende fort. Eine Klasse der dadurch entstehenden Wesen machen, wie ebenfalls schon gezeigt wurde, die Seelen (eine **andere** die Gestirne u. s. f.) aus. Die Seele wird durch die Hineinbildung des Unendlichen in sie, die Endliche — selbstständig, und tritt in dasselbe Verhältniß zum Absoluten ein, in welchem sich das erste Gegenbild des Absoluten mit diesem Absoluten befindet. Das ist, die Seele löst sich (vor den Augen der Vernunft) in die Ureinheit, in das Absolute selbst, auf, indem sie an sich Nichts ist, als ein Strahlenbild desselben. Dadurch entsteht der Seele (wie dem ersten Gegenbilde vulgo **anderem** Absoluten) die **Möglichkeit, ganz in sich selbst und ganz im Absoluten zu seyn.** Das heißt, es entsteht ihr die Möglichkeit, sich in das Nichts hinein zu stürzen, oder in der Absolutheit zu erhalten, denn insoferne sie (das bloße Bild) nur in sich selbst ist, ist sie nach dem vorgehenden **nicht**, und bloß, in wie ferne sie im Absoluten ist, ist sie **wahrhaft.** Aber bloß der Grund der **Möglichkeit** ist ihr auf diese Weise gegeben. Der Grund der **Wirklichkeit** des einen oder anderen liegt bloß in ihr selbst. Bloß aus ihr selbst geht nämlich alsdann die **neue Möglichkeit** hervor, sich wirklich zu ersäufen, oder wirklich zu konserviren. Diese Mischung nun von diesen zwey Möglichkeiten und von dieser einen Wirklichkeit giebt das Bild der Freyheit, welches wir in der Erscheinungs-Welt antreffen, **welches aber keine weitere Erklärung mehr zuläßt.** Sie giebt das Bild unserer irr-

dischen,

dischen, also unächten Freyheit, die sich einer irrdischen, also eben so unächten Nothwendigkeit entgegensetzt. Sie giebt indeß doch ein Bild, welches wenigstens ein Zeuge der höhern ächten Freyheit, die mit der höhern ächten Nothwendigkeit Eins ist, unter uns Sterblichen bleibt. Die gute oder reine Seele verliert nun über dem Bilde das Original nie aus dem Auge. Sie vergißt unter der sublunarischen Freyheit, die keine Natur-Nothwendigkeit ist, nie die überlunarische, welche zugleich Natur-Nothwendigkeit ist.

Sie erblickt vielmehr beyde als Eins zuerst im umgekehrten Verhältnisse zur Welt, als Schicksal. Und jetzt geben Sie wohl Acht! meine Herren! das Ey öffnet sich. Schon sieht man den Scheitel des neuen Ankömmlings. „**Das Schicksal im obigen Sinne zu erkennen, ist nach der neuen Lehre der erste Schritt zur Sittlichkeit.**" Die Seele sieht nun schärfer, und erblickt überhaupt bald mehrere, endlich alle Ideen *) dieses neuen Schlages. Sehen Sie, schon hat sich der ganze Kopf aus dem Ey herausgearbeitet. „**Ohne die bekannte neue Anschauung, heißt es, ist keine Sittlichkeit möglich.**" Die Seele wird natürlich immer neugieriger. Sie fährt zu schauen fort, und sieht nun in sich den Trieb, sich diesen Anschauungen ohne Weiters, ohne irgend eine Renitenz, ohne allen Gegenkampf hinzugeben. Und da sehen sie einmal, wie stark schon die

noch

*) Man wird doch den Scherz mit Phantasmen nicht als einen Frevel gegen Ideen deuten!?



noch junge Brust des seltsamen Vögeleins ist. „**Eine Tugend, die sich noch mit Kämpfen abgiebt, ist gar keine ächte Tugend.**“ Die Seele schaut immer noch, und sieht daher schon Nichts anderes mehr, als lauter Gutes, **selbst im Bösen**, das ja nur so scheint, und an sich gar nichts ist. Jetzt ist auch der Unterleib sichtbar. „**Das Gute, das noch ein Böses neben sich anerkennt, ist selbst nicht gut. Es würde dieses nicht als solches anerkennen, wenn es nicht befürchtete, seiner Gesellschaft beraubt zu werden, sobald es dasselbe nicht so behandeln würde.**“ Die Seele schaut endlich noch einmal, und sieht jetzt in der neuen wahren Tugend, in der neuen wahren Sittlichkeit, Nichts als lautere Seeligkeit, Nichts als lauteren Genuß. „**Nur das Unglücklich seyn, oder das — Sich unglücklich fühlen, ist die wahre Unsittlichkeit.**“ Und nun, laudate pueri dominum etc, die Füsse sind auch da. Das neue Wesen ist ganz zu Tag gefördert.

Herr Schelling ist in diesen seinen Wunder-Vogel so sehr verliebt, und findet ihn so extraordinär schön, daß er über uns ganz in Eifer geräth, weil wir nicht auch so verliebt thun, und den Vogel nicht auch so über die Massen schön finden. Der Vogel hat allerdings manche ausgezeichnete Feder, und manche artige Eigenheit. Auch ist er ohne Zweifel höchst rar. Allein darüber können wir ja unmöglich der vielen gemeinen Pflaumen, die er ebenfalls unläugbar besitzt, und noch weniger der großen Wildheit vergessen, die er jetzt in seinem

Ent-

Entstehen schon zeigt. Pickt uns der junge Wildling nicht jetzt schon, ich sage nicht, alles **Böse** (denn daran thäte er sehr wohl) sondern mit diesem, auch alles **Gute** als Gegensatz von Jenem weg? Allein gerade das ist es, worüber ihn Herr Schelling am meisten bewundert, und liebgewinnt, und weßwegen er auf uns am meisten zürnt. Wir wollen hören, wie er uns darüber die Nativität stellt. „**Wir wollen es, ruft er uns in die Ohren, unverholen bekennen, und deutlich sagen: Ja, wir glauben, daß es etwas höheres giebt, als eure Tugend, und die Sittlichkeit, wovon ihr armseelig und ohne Kraft redet: wir glauben, daß es einen Zustand der Seele giebt, in welchem für sie so wenig ein Geboth, als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloß der inneren Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt. Das Geboth spricht sich durch ein Sollen aus, und setzt den Begriff des Bösen, neben dem des Guten voraus. Um das Böse euch gleichwohl zu erhalten (denn es ist nach dem vorgehenden der Grund eurer sinnlichen Existenz) wollt ihr die Tugend lieber als Unterwerfung, denn als absolute Freyheit begerissen u. s. f.**

Wer soll da nicht erschrecken!? Sich so gewaltig und so genau am faulen und bisher immer glücklich geheimgehaltenen Flecke gepackt zu fühlen!! denn sein allmächtiger Arm griff, wie man sieht, gerade nach dem eigentlichen Punkt, von welchem unsere morali-sche Eiterung ausgeht. Das Böse ist dasjenige, was

wir



wir an dem **Guten** lieben. Das **Laster** ist der Götze, dem wir im Tempel der **Tugend** opfern. Der Teufel ist der eigentliche Gegenstand der Verehrung, mit der wir dem **Engel** zu huldigen uns den Schein geben. Deßwegen wollen wir in unserer Sittlichkeit immer nur eine **Unterwerfung** unter das Gesetz besitzen. Deßwegen vertheidigen wir unsere Tugend immer nur als einen **Kampf**. Würden wir auf diese Unterwerfung, auf diesen Kampf Verzicht thun, so müßten wir uns auch von dem Bösen, wodurch diese allein möglich sind, losreißen, und das können und wollen wir nicht. Wir abscheulichen Leute! Wir! aber Gott Lob! daß wir nun doch einmal entlarvt sind!!

Welche schöne Gelegenheit zu Repressalien in einem gleich starken Stile hätten wir hier! Wie leicht könnten wir unserem allmächtigen und allwissenden Donnerer wieder allmächtig und allwissend entgegendonneren: „Ha! das Böse nur so **neben** dem Guten ist Ihnen, Sie schlauer Jupiter! nicht nahe genug. Darum nehmen Sie es in **dieses unmittelbar selbst auf.** Unvermischt könnte vom ersten vielleicht noch ein Tropfen verloren gehen. Nur zusammengeschüttet machen beyde den Nektar, welcher einen himmlischen Gaumen überirrdisch genug zu kitzeln vermag, u. d. gl. Allein wir wollen nicht in seinen Ton einstimmen. Er mag, noch nicht ganz eingewöhnt in seine neue Götter-Charge, sich für einen Augenblick wieder einer Menschlichkeit schuldig gemacht haben. Wir wollen uns davor genauer bewahren, wollen auch gegen den Ungerechten gerecht seyn, und nicht, **wie er uns**, das-

jenige

jenige auf die Rechnung seines Herzens schreiben, was nur auf die Rechnung seines durch die neue Selbst-Vergötterung exaltirten Kopfes gehört.

Uebrigens wollen wir uns aber auch vertheidigen, und daher die Freyheit nehmen, ihn bloß um das Eine und andere zu fragen. Z. B. Woher weiß er denn gar so genau, daß es nur eine geheime Neigung zum Bösen sey, was uns antreibt, dieses neben dem Guten hinzuverlegen? Könnte es denn nicht auch Abneigung, Abscheu seyn, was uns bestimmte, dasjenige scharf zu trennen, was uns durch seine unvermeidliche Vermischung nothwendig alles Bessere zerstören würde? Und woher weiß er denn, daß wir das Böse, das wir außer dem Guten verlegen, da auch erhalten wollen? Wäre es denn nicht möglich, daß wir es gerade durch unsere Trennung von dem, was allein Dauer hat, nur desto eher und gewisser zerstören wollten? Woher weiß er ferner, daß uns in der Tugend gerade nur das Bekämpfte so sehr interessirt? Könnte es denn nicht viel mehr das Kämpfende, und gerade das in ihr mit Glück also siegreich Kämpfende seyn, was uns am meisten an sich zieht? Woher weiß er, daß wir unserer Tugend nur mit verbissener Selbst-Ueberwindung als Sklaven, die sich fürchten, oder die auf Bezahlung rechnen, huldigen? Sprachen wir von ihr denn gar nie als von einem edleren Gute, dem sich gerade nur der Freye hingiebt, weil er in ihm etwas sieht, was über alle Rechnung erhaben ist? Woher weiß er endlich, daß nicht auch wir noch ein Höheres, als unsere Tugend,

und



und **unsere Sittlichkeit**, anerkennen? Spricht sich nicht diese Anerkennung selbst durch den innigsten wesentlichen Karakter derselben, durch ihre auszeichnende Eigenthümlichkeit, ein endloses Fortschreiten, Annähern zu einem ewigen **heiligen** Ziele zu seyn, bestimmt genug aus?

Und so wollen wir denn ebenfalls unverhohlen bekennen, und deutlich sagen: „Ja, auch wir glauben, daß es ein Höheres giebt, als unsere und als jede menschliche Tugend. Auch wir glauben, daß es **ein Gesetz dieser Tugend** und **einen lebendigen Repräsentanten dieses Gesetzes** giebt, welche beyde heiliger, als wir und unsere Tugenden sind. Auch wir glauben also an eine höhere lebendige Heiligkeit, von welcher unsere Tugend nur ein gebrochener Strahl ist. Und wir glauben daher, daß nur diejenige Tugend wahre Tugend sey, die, nicht bloß sich, sondern immer nur diese höhere Heiligkeit im Auge haltend, ihre Lichtbahn hinanstrebt. Wir glauben deßwegen auch, daß nur jene Tugend die wahre sey, die sich nicht bloß, wie das papierne Spielzeug des Knaben vom Winde gehoben, sondern frey und selbstkräftig wie der Adler, zu ihrer Sonne aufschwingt. Wir glauben, daß nur diejenige Tugend die wahre sey, welche keiner fremden Befriedigungen und Genüsse zu irgend einer Schadloshaltung bedarf, indem sie sich selbst die einzige Befriedigung, der reinste Genuß ist. Wir glauben aber auch, daß diese Tugend jene höhere Heiligkeit immer nur im **Auge** behalten kann, ohne sie jemals in ihr eigenes **ganzes Daseyn** übertragen zu können. Wir glauben,

daß

daß sich diese Tugend zwar in einem freyen Fluge immer höher aufschwingen, aber doch jenen höchsten Punkt nie erreichen könne. Wir glauben, daß diese Tugend, obwohl sich selbst der edelste Genuß, doch auch Entbehrungen fühle, aber sie nichtsdestoweniger wähle, nicht bloß, weil sie selbst in ihnen nur wieder Genüsse findet, sondern weil sie sogar dann, wenn sie auch um ihren eigenen Genuß gebracht werden könnte, doch noch Tugend zu bleiben den Muth hätte u. s. f.

Besteht nun die Armseligkeit und die Kraftlosigkeit, mit der wir von der Tugend reden, darin, — daß **wir nur mit gebeugtem Knie zur Majestät eines Allheiligen aufblicken zu dürfen, und uns seinem heiligen, ewigen Lichtkreise nur nähern zu können glauben?** Sollten wir uns, um Kraft und Reichthum zu beweisen, auf den Thron des Ewigen selbst hinaufsetzen, und von da allmächtig herabwinken? Doch! genug davon! die Sache spricht hier selbst zu laut!

Es wäre übrigens noch Manches zu berichten, was uns bey Gelegenheit dieser neuen Offenbarungen über Tugend und Sittlichkeit auch noch über eine frühere Erziehung der Menschheit durch ein höheres jetzt aber ausgestorbenes Geschlecht, über eine in der Jugend größer gewesene Lebendigkeit und Schönheit der Erde, und über ihre, nun mit dem Alter immer zunehmende Deterioration u. d. gl. ebenfalls geoffenbaret wird. Allein das sind nur Episoden des Haupt-Traumes. Wir wollen jene vorübergehen, und dafür der Spur des Wahren, das sich auch hier wieder in diesem ankündet, einen Schritt weiter folgen.

Es wird eine neue **Idee** der Sittlichkeit aufgestellt. Und, wahrlich! manche Erscheinung unserer Zeit machte wenigstens eine neue **Anregung** jener ewigen Idee zu ihrer eigenthümlichen Lebendigkeit wieder sehr nothwendig.

Es hatten zwar Kant, und besonders Fichte in dieser Hinsicht erst neuerlich sehr vieles geleistet. Allein die Schule, welche bekanntlich das Leben immer sehr bald und sehr systematisch wieder zu tödten versteht, ward auch hier mit ihrem Meisterstücke bald und in forma zu Ende. Man weiß, welcher Unfug z. B. mit dem kategorischen Imperativ, mit der praktischen Vernunft, mit der reinen Ichheit u. d. gl. getrieben ward. So groß die Bedeutungen waren, die durch diese (übrigens allerdings barbarischen Worte) bezeichnet wurden, so inhalt-leer lagen bald die todten Buchstaben da, in welche sie von der Schule aufgelöst wurden. Die kaum wieder zu einem regern eigentlichen Leben erweckte Tugend ward wenigstens von einem Theile ihrer neuen Pfleger fast immer eben so bald wieder zu einem todten Gerippe zusammensecirt. Anstatt in selbstständiger Lebendigkeit als ein höheres, nur auf sich gestütztes Heiliges, dazustehen, und dasjenige lebendig zu regieren, was ohne diese Belebung für sich todt ist, hieng ihr großes Gesetz meistens nur als eine todte Aufschrift da, affigirt von der Schule, wie irgend ein anderer ihrer vielen Aushang-Schilde, zwar mit sehr künstlichen Buchstaben geschrieben, übrigens aber doch todt, und nur fähig, sich lesen zu lassen von jedem, welcher Lust und Geschicklichkeit für kunstvoll in einan-

der

der geschlungene Züge besäße. Und selbst da, wo es sich lebendiger zeigte, tratt es oft mehr mit kalter, und nur Abneigung und stummen Gehorsam erzwingender Despotie auf, anstatt mit ihrer eigenthümlichen, eine freye geliebte Ehrfurcht erregenden Souverainität aufzutreten.

Das Gebieth des Sittlichen bedurfte also, so schön hier und da seine Blüthen standen, immer noch einer neueren angestrengteren Pflege. Die neue Schule will ihr sie geben. So wild nun aber die Sorgfalt ist, mit der sie zu Hülfe eilt, und so sehr, wenn sie so fortführe, wie sie begann, nur auch das zerstört werden würde, was noch erhalten werden soll, so findet sich doch unläugbar auch in ihrer verkehrten Anstrengung manche Seite, welche anzeigt, daß sie das Wahre, dem sie nun wieder neue Hindernisse legt, doch ahne.

Wohin deutet z. B. die zuvor berührte seltsame Genealogie der Tugend, als auf die Nothwendigkeit, sie, wenn sie ächt erhalten werden soll, von Oben (vom Heiligen) abzuleiten? Daß die gewagte Ableitung nicht besser gelang, das war bey der obwaltenden Ungewohnheit, **Ideen** zu behandeln, nicht anders möglich. Man griff in der Noth nach **Phantasmen**, mit welchen man vertrauter war. — Wohin deutet ferner die zuvor gerügte Herabwürdigung der Sittlichkeit zur bloßen Beschränktheit, als auf die Wahrheit, daß über ihr freylich noch die Heiligkeit throne, mit welcher sich jene zwar der Art, aber nicht dem **Grade** nach messen darf. Daß übrigens die neuen Herren, anstatt mit Ehrfurcht aufwärts zu



blicken, nur vornehm herabsehen, das muß man dem Rausche zu gut halten, in welchen sie durch ihre **Selbst-Vergötterung** fielen. — Wohin deutet endlich die zuvor berührte Amalgamation der Tugend und des Genußes, als auf die große, freye, lebendige Selbstständigkeit der Tugend, wodurch sie sich selbst Alles, eine ganze eigene Welt, also auch ihr reinster Genuß, aber übrigens auch noch mehr als bloßer Selbst-Genuß ist. Daß nun nicht bloß die Tugend unter anderem auch zu einem Genuße, sondern der Genuß selbst zur Tugend gemacht wurde, das gieng wieder nothwendig aus der Unbehülflichkeit hervor, in die man verfallen muß, wenn man auf einmal lebendige **Wesen** behandeln soll, nachdem man seit langer Zeit nur todte **Bilder** zu behandeln gewohnt war.



VII.

VII.

Wenigstens weiß die Frömmigkeit Nichts von der Sittlichkeit.

Foderte es schon im vorgehenden Artikel die Gerechtigkeit, voraus anzumerken, daß die darin enthaltenen Rügen mehr einige Buchstabenmenschen treffen, die das neue Alphabet nachsagen, als den lebendigern Geist, der es erfand, so fodert dieses dieselbe Gerechtigkeit in dem gegenwärtigen Artikel noch mehr. Was Manche jener erstern Leutchen auf dem Felde der Frömmigkeit für Unfug treiben, das ist nicht selten bis zur Unglaublichkeit empörend. Ungleich anders aber benimmt sich hier ungeachtet seiner Mißgriffe, im Ganzen doch ihr Herr und Meister. Dieser fodert denn doch zum Formseyn z. B. auch noch ein reines Herz wenigstens als conditio sine qua non. Dieser dringt doch noch zum Behufe dessen, was er das Höhere nennt, auch auf eine Losmachung von den Fesseln der Sinnlichkeit, obgleich auf eine mehr schwärmerische, als ächte vernünftige Weise. Dieser bedient sich doch des Wortes „Sittlichkeit" wenn gleich in einem verschraubten Sinne auch da noch, wo er vom **Göttlichen** spricht, und erklärt sogar das Wesen der Sittlichkeit und der Gottheit selbst für Eines und Dasselbe. Ein besseres Herz besitzt in diesen Aeußerungen immer wenigstens einzelne



Stauden=Gewächse, woran es sich über der steilen Felsenwand, an welche es durch die Spekulation hingeschleudert wurde, festhalten kann. Allein die obenangeführten Schüler sprechen die Konsequenz des Buchstabens stärker aus. Diese lachen den Ansprüchen eines bessern Herzens in Betreff der Frömmigkeit mit der allervornehmsten Kälte ins Gesicht. Diese vermischen z. B. ungescheut die **thierische Lust** und die **Ehrfurcht für das Heilige** in ein einziges eckelhaftes Gemengsel. Diese scheuen sich sogar schon vor dem Namen „**Sittlichkeit**“ wenn sie sich auf dem Gebiethe der Religion befinden, als vor einem Frevel, wodurch sie durch das Allerheiligste nur profaniren würden.

Doch! die Saamen zu diesen Arten von Gift-Pflanzen liegen (obgleich ohne **Wissen** und **Willen** seines **Urhebers**) **im Buchstab** des neuen Systems selbst.

Die Gebiethe der Religion und der Tugend sind nämlich, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, nach diesem Buchstab ganz getrennte Gebiethe. Das eine liegt in dem großen Reiche des Ewigen, das andere auf dem unbedeutenden Felde des Endlichen. Jenes ist also eine Provinz, ist die Hauptprovinz des unveränderlichen Landes der Wahrheit. Dieses gehört nur unter die Schattenreviere des immer wechselnden Farbenkreises der Erscheinungen.

Die Frömmigkeit nun ist in jenem höhern Gebiethe zu Hause. Die Sittlichkeit aber gehört, streng genommen, nur diesem niedrigern an. Was kann daher jede derselben für eigentliche Geschäfte haben?

Natür=

Natürlich! nur Geschäfte ihres Kreises, Geschäfte, wie sie in jeder der beyden einander so entgegengesetzten Sphären möglich sind, also nur die entgegengesetztesten Geschäfte, die eine im Kreise des Ewigen nur Geschäfte der Wahrheit, die andern im Kreise des Endlichen nur Geschäfte des Scheines. Was läßt sich mit dem Wahren unternehmen? Es läßt sich nur erfassen, und, wie wir hörten, **nur durch das Schauen erfassen.** Was — mit dem Schein? Er läßt sich auf allerley Weise gestalten. Man nennt dieses ein **Handeln.** Die Frömmigkeit hat es daher, wenn sie sich selbst getreu bleiben soll, nur mit jenem **Schauen**, die Sittlichkeit nur mit diesem **Handeln** zu thun.

Wie sollte nun jene Etwas von dieser wissen? Würde die hohe aus den Regionen des alleinigen Wahren, und an sich Werth habenden, worin sie mit allmächtigem Fittige schwebt, auf die tiefen Kreise, worin die Niedere dürftig genug herumwandelt, auch nur **herabsehen**, so würde sie sich schon selbst wenigstens **vergessen.** Würde sie aber nicht nur herabsehen, etwa um sich über das Handeln in ihrem Fluge einigermassen zu orientiren, sondern auch noch **herabsteigen**, um selbst mitzuhandeln, so würde sie sich selbst sogar ganz **verlieren.** Will sie sich also rein und vollständig erhalten, so muß sie schlechterdings alle Gemeinschaft nicht nur ihrer mitwirkenden Kraft, sondern auch schon ihres nur zusehenden Blickes aufheben. Nur in dieser vollständigen Getrenntheit ist und bleibt sie rein das, was sie als solche seyn und bleiben soll. Soll es ihr ja gegönnt seyn, wenigstens mitunter einen schnel-

len

Recht fromm waren — die oben genannte Priesterin zu Dodona, und die Böotier, welche sie in das Feuer warfen. U. S. F.

Damals wehte der reine Hauch des Himmels noch ungeschwächt auf der Erde. Damals schwebte der ächte Genius der Religion noch in seiner ganzen überirrdischen Lebendigkeit unter den Sterblichen, und die leichter ergreifbare Menschheit ließ sich von ihm noch öfter über die beschränkende Scheidewand zwischen Recht und Unrecht in die Regionen ihrer unendlichen Bestimmung, in welchen alle Unterschiede in ein einziges kraftvolles Seyn und Wirken zusammenfließen, emporheben. Empfänglicher für die ächten Begeisterungen bloßer ungetrübter Andacht hatte sie damals noch nicht, wie jetzt, den Sinn verloren, zu **huldigen** mit **unbedingter Hingebung, also nicht nur etwa mit Tugenden, sondern auch mit Lastern und Verbrechen.**

Soll ich auch hier wieder die Anmerkung wiederholen, daß ich nur das System, und selbst dieses nur in seinem krassen Sinne, aber ja nicht seinen Urheber, oder seine Anbether, am allerwenigsten von Seite ihrer Karaktere, verwunden will? Im wilden Drange revolutionärer Stürme kann man sich gegen Mißdeutungen und ihre Folgen nicht genug verwahren. Es sey daher auch hier wieder ausdrücklich gesagt,! Nicht die **Individuen**, sondern nur ihre **Träume** sind es, die ich damit als **verdorben** bezeichnen will. Jenen traue ich vielmehr eben der Lebendigkeit wegen, mit der sie an diesen hangen,

zu,

zu, daß sie sich, wäre es möglich, sie aus ihrem philosophischen Schlafe aufzurütteln, mit gleicher Energie auch an die Wahrheit anschlingen würden. Gewiß, sie würden diese in einer deutlichen Ueberzeugung noch kraftvoller ergreifen, als sie ihr jetzt in einer mißverstandenen Ahnung nachringen.

Die Träumenden werden freylich mit dieser Achtung für ihre **Personen** nicht zufrieden seyn. Sie werden hier, wie überall, dieselbe Achtung, Sie werden wenigstens Schonung für ihre **Träume** selbst fodern. Das ist ganz in der Ordnung. Sie würden sich für diese Spiele nicht so sehr interessiren, wenn sie ihnen nicht eben so viele Wahrheiten wären. Allein ist denn die Schuld, die der sich selbst-Täuschende eben deßwegen fodern kann, weil er in seiner Täuschung nur die Wahrheit aufzufassen wähnt, nicht dadurch schon abgetragen, daß man ihn von seinem **Traume** trennt? Kommen auch dem **Irrthume** dieselben Rechte zu, welche dem **Irrenden** zukommen? Wahrlich! so wenig demjenigen, der den letzten wie den ersten anfeindet, die Wahrheit allein am Herzen liegt, so sehr müßte dem die Wahrheit feil seyn, welcher auch dem **Irrthume**, besonders wenn er in das tiefere Heiligthum der Menschheit einzugreifen wagt, Zartheit schuldig zu seyn glaubte. Also **keine Schonung dem Irrthume!** Dieser werde immer ohne weiters aller Umgebungen beraubt, die sein erborgtes Daseyn zusammenhalten; dieser werde ohne weiters in seine sich selbst zerstörende Nackheit hervorgerissen! Er werde ohne Umschweife mit dürren Worten in seiner ganzen

empö-



empörenden Natur ausgesprochen! nur der Irrende werde geschont, und diesen schone ich ja. **Ihm** spreche ich das Wahre nicht ab, sondern nur seinen **Irrthum**.

Doch selbst der Irrthum, wenn man will, hat noch ein Recht. Selbst dieser darf noch fodern, daß man nicht Alles wegwerfe, was in ihm erscheint. Er darf fodern, daß man ihn sorgfältig untersuche, und dadurch das Wahre, das auch in ihm noch vorkommt, von dem Irrigen, mit dem es überschlungen ist, scheide. Wir entledigten uns dieser Pflicht bey den vorgehenden Artikeln. Wir wollen es auch hier wieder thun. Wir wollen auch hier wieder die Ahnung des Wahren berühren, die sich in dem gegenwärtigen Irrthume ankündigt.

Es wurde schon im Vorgehenden bemerkt, daß es noch ein Höheres, als unsere Tugend, gebe. Die lebendige Heiligkeit steht über jedem menschlichen Ringen nach Sittlichkeit in ewiger unendlicher Majestät da, zu leuchten dem Ringenden, und ihn immer wieder neu zu beleben in den Umgebungen, die ihm fortwährend so viele höhere Lebenswärme entziehen. Diesen seegnenden Einflüssen eines höhern Lichtes und Lebens öffnet uns nun allerdings **in vollem Maaße** nur die Frömmigkeit. Nur diese richtet bestimmt und deutlich unser Auge und unser Herz auf den höhern Mittelpunkt, von welchem alle Wahrheiten und alle Werthe ausgehen. Nur diese steht entschieden auf dem hellen und **ganz** lebendigen Boden des **Glaubens, der nach Tiedge die Vernunft der Tugend ist.**

Allein verliert darum die Tugend den hohen Sinn, der in ihr liegt? Wird derselbe nicht vielmehr dadurch

nur

nur ganz entwickelt? Wahrlich! die Ahnung, welche in der Tugend blüht, entfaltet sich in der Frömmigkeit nur zur Frucht. Es ist immer dieselbe organische Faser des Heiligen, die in der einen und in der andern Gestalt lebt. Die Tugend erhält in der Frömmigkeit ihre volle schöne Bedeutung. Sie lernt sich in ihr ganz deutlich kennen. Sie gelangt also durch sie auch zu ihrer vollen, schönen Lebendigkeit. Sie lernt sich durch sie ganz innig fühlen, und mit der ganzen Leichtigkeit der vollen Lebenskraft bewegen.

Tugend und Frömmigkeit sind daher nur dem Grade ihrer Entwickelung nach unterschieden, ohne deßwegen zwey verschiedene Organismen zu seyn. Die Frömmigkeit ist eine vollendetere Gestaltung der Tugend, ohne deßwegen aufzuhören, Tugend zu seyn. Die innere Organisation von dieser verliert sich in jener nicht. Sie veredelt sich in ihr nur. Die Abhängigkeit in Rücksicht des innern lebendigen Werthes ist vielmehr für die Frömmigkeit größer, als für die Tugend. Eine Frucht unsers Geistes, welche sich aus einer andern Blüthe, als aus unserer Tugend entwickelt, ist gerade auch eher alles Andere, nur keine heilige Frucht, keine Frömmigkeit. Die Tugend aber, welche durch ungünstige Einflüsse gehindert, sich nicht zur vollständigen Frucht entfaltet, bleibt dessen ungeachtet doch noch eine schöne heilige Blüthe. Sie bleibt doch noch Tugend.

Dieses Verhältniß nun zwischen Tugend und Frömmigkeit ist es, worauf die neue Schule durch ihre eben gerügte Aeußerung hindeuten will, aber mit dem inflammirten zitternden Finger ihrer fieberkranken Phan-



tasie nicht bestimmt hindeuten kann. Sie will auf die volle Entwickelung der Tugend, die in der Frömmigkeit statt hat, aufmerksam machen, und macht dafür auf eine volle Zerstörung der ersten, die ihrer in der zweiten warten soll, aufmerksam. Sie will auf das freundliche Verhältniß aufmerksam macheu, in welchem sich die Tugend zur vollen Einheit der Frömmigkeit erhebt, und sie macht auf ein feindliches aufmerksam, in welchem die Frömmigkeit die Tugend durch eine volle Entzweyung verschlingt.

Indeß, diese Verkehrtheit ist, wie ich schon erinnerte, mehr die Schuld der Schule, als ihres Stifters. Allein der Saame zu jenem Mißgewächs liegt dann doch schon in den ursprünglichen Offenbarungen selbst, die dieser an die Welt ergehen ließ. Nach diesen selbst besteht ja unsere höchste, heiligste Lebendigkeit in dem bekannten Schauen. Wie leicht artet dieses anfänglich zwar noch eines bessern Sinnes fähige Schauen in ein offenbares bloßes Phantasiren aus? Und wie leicht reißt sich die Phantasie von den Banden der Pflicht vollends los? Muß sich das Schauen, das in seinem jetzt herrschenden Sinne ohnehin Nichts als ein Phantasiren ist, nicht endlich nothwendig als solches zeigen? Muß die Phantasie, derer Natur ohnehin schon Ungebundenheit ist, nicht nothwendig, so bald sie sich selbst auch noch heilig gesprochen fühlt, alle Bande eines schönern Heiligen sprengen?



VIII.

VIII.

Und die Kunst ist gar viel vornehmer als die Sittlichkeit.

Die neue Frömmigkeit wird wahrscheinlich manchem sehr unerwartet gekommen seyn, besonders weil sie von der Philosophie selbst als ihre Tochter präsentirt wird. Wer hätte aber auch von einer solchen Mutter ein solches Kind in unsern Tagen erwarten sollen? Um uns von diesem Erstaunen zu erholen, wollen wir uns einem andern noch größern überlassen. Wir werden uns nicht mehr wundern, daß die Frömmigkeit um so viel vornehmer als die Tugend wurde, wenn wir hören, daß es die Kunst noch um Vieles mehr geworden ist.

Wirklich! Der Frömmigkeit darf die Tugend doch noch die Schleppe tragen, und sie hat übrigens nur nöthig, dort im Vorzimmer zu warten, wo ihre Gebietherin in die ihr allein zugänglichen höhern Kreise eintritt. Allein der Kunst darf sich die Tugend überhaupt gar nicht nähern. Hat zwischen der Frömmigkeit und der Tugend doch noch das europäische Verhältniß von Frau und Magd statt, so tritt zwischen der Kunst und der Tugend das orientalische Verhältniß des Kasten-Unterschiedes ein. Die Tochter des Paria muß ganz aus dem Wege gehen, oder wenigstens ihr Gesicht ganz wegwenden, wenn der Bramin vorübergeht, damit

ihn



ihn auch nicht einmal der Hauch irgend einer **Gemeinheit** treffe.

Diese ungemeine Erhabenheit der Kunst kann aber auch für den, der ihren Ursprung kennt, eben so wenig befremdend seyn, als die ähnliche eines Braminen. So wie der Bramin bekanntlich unmittelbar aus dem Kopfe des Brama entsteht, so geht die Kunst unmittelbar aus dem Indifferenz-Punkte des Absoluten hervor. Wenn nun schon jener zu heilig ist, als daß ihn nicht selbst ein bloßer Blick des Paria profaniren würde, soll es diese weniger seyn? Der Paria stammt zwar nur aus des Brama Füssen, aber eben deßwegen doch noch aus einem Bestandtheile des Brama. Allein die Tugend kommt gar nicht aus dem großen Urstamme, aus welchem die Kunst kommt. „**Das Moralische, und das Aesthetische liegen nach der Versicherung unserer neuesten Genie's in zwey ganz verschiedenen Welt-Gegenden.**" Freylich! etwas seltsam! Nach eben diesen neuesten Offenbarungen liegt alles, ohne Ausnahme Alles, auf dem bekannten einzigen Punkte beysammen. Und doch liegen, wie man jetzt sieht, das Gute und das Schöne auch wieder himmelweit voneinander. Allein dergleichen Sonderbarkeiten ist man an der Identitäts-Weisheit schon gewohnt. Es ist nun einmal so. Was kann die neue Weisheit dazu? Vermuthlich wäre es ihr selbst lieb, wenn es anders wäre. Freuen kann sie sich doch wahrlich nicht, daß sie jeden Augenblick auf einen Widerspruch treten muß. Ein Glück für sie, daß ihre Sohlen so abgehärtet sind.

Doch

Doch zur Sache!

Worin besteht das Wesen der Kunst? Im — Nein! das ist nicht sogleich mit einem Paar Worte gesagt. Wir müssen weiter ausholen. Wir müssen uns vor allem wieder zum Absoluten hinaufbemühen. Nun! da im Absoluten liegen, wie alle Welt weiß, das Ideale und das Reale beysammen, aber ohne eigentlich beysamen zu liegen. Da sind nämlich diese beyden ganz ineinander versunken, ganz voneinander durchdrungen, ganz miteinander vernichtet. Sie sind da beyde aufgelöst (nicht chemisch sondern metaphysisch) das Reale nun ist, wie es scheint, von selbst so zuvorkommend, daß es sich aus eigener Zuneigung zu uns Menschen durch das Sich Hineinschauen und Bilden des Absoluten und durch das darauffolgende Abfallen :c. aus seiner Nichtigkeit erhebt, und uns in die Augen, Ohren u. d. gl. springt. Nicht so gefällig ist das Ideale. Dieses hält sich hübsch ruhig. Wenn es uns auch bisweilen von selbst schnell ins Auge blitzt, so ist so eine Erscheinung gewöhnlich nur sehr vorübereilend. Bleibend steht es auf diese Weise nie vor uns da, indeß uns das Reale immerfort von allen Seiten umgiebt und bestürmt. Um aber auch das Ideale so stabilirt zu erhalten, muß der **allmächtige Geist des Menschen** selbst vor das Absolute hintreten, es (das Ideale) aus seiner Nichtigkeit hervorrufen, und in ästhetische Formen bannen. Nur so, producirt durch den schaffenden Geist, und kristalisirt in Kunst-Gebilden, gewinnt es ein daurendes Daseyn.

Das Wesen der Kunst besteht also in dem Hervorbringen des Idealen aus dem Absoluten



durch die schaffende **Macht des Geistes.** Und jetzt begreift es sich sehr leicht, warum die Kunst sogar gewaltig aufhebt. Hat sie nicht volles Recht dazu? Wenn die Religion, die Frömmigkeit, die Wissenschaftlichkeit u. d. gl. schon befugt sind, sehr vornehm zu thun, da sie doch bey den Aus- und Ein- Strahlungen des Absoluten eigentlich nur das Zusehen haben, soll die Kunst, welche zu schaffen selbst im Stande ist, nicht zu noch ungleich Mehrerem berechtigt seyn? Und wenn sich daher sogar die Wissenschaftlichkeit, die Frömmigkeit, und selbst die Religion mit der Kunst nicht messen dürfen, wie soll es die Tugend dürfen, für die es, wie zuvor erinnert wurde, schon eine Gnade seyn muß, daß sie jenen Götter-Damen nur die Schleppe tragen darf?

Also ganz gewiß! **die Kunst ist das „Höchste."** Und wenn auch die Frömmigkeit, wenn auch die Religion, wenn auch die Wissenschaftlichkeit das Höchste ist, so ist die Kunst das **Allerhöchste.** Ueber ihr und neben ihr giebt es Nichts. Alles, schlechthin Alles, liegt unter ihr.

In specie **liegt die Tugend tief unter ihr.** Mein Gott! wie es auch Jemanden einfallen konnte, diese entschiedene Gegenfüßlerin mit jener Einzigen auf eine und dieselbe Linie oder gar über sie hinaufzustellen?! Man denke doch! die ohnmächtige Tugend, und die allmächtige Kunst! die sich oft mühevoll durcharbeitende Tugend, und die immer frey in Lüften schwebende Kunst! Die beschränkte und beschränkende Tugend,

gend, und die göttliche und vergötternde Kunst? Welche Vergleichung ist da möglich?

Dem wahrhaft Begeisterten, welchen der Genius der Kunst rein und kräftig berührt hat, fällt es also gar nicht ein, auf einen Zuruf der Tugend zu hören. Die Töne der Pflicht gelangen aber auch nicht bis zu der Höhe hinan, in welcher er schwebt. Sie verhallen in den Tiefen der Endlichkeit. Er, der Unendliche, schwebt über den Regeln des Rechts, wie über dem übrigen Getümmel der Erde, unerreichbar jeder Berührung von Unten.

Nur durch diese Erhabenheit über Alles, was nicht Kunst ist, also auch durch diese Erhabenheit über das gemeinhin Höchste, die Pflicht, beurkundet sich der ächte Künstler. Er sieht, hört, fühlt schlechthin nichts als die Kunst. Am allerwenigsten sieht, hört, fühlt er, als solcher, die Pflicht, die eigensinnigste Gegnerin der Kunst. Er schwelgt vielmehr ihr zum Trotze bey seinen Schöpfungen in allen Arten von Unsittlichkeit, welche mit ästhetischen Formen vereinbar sind. Er bevölkert ihr zum Trotze seine Welten mit allen Arten von moralischen Abscheulichkeiten und Heillosigkeiten, auf welche sich ein ästhetischer Firniß auftragen läßt. Er knetet ihr zum Trotz gerade das Heiligste mit dem Unheiligsten in einen, jedes moralische Gefühl aneckelnden, empörenden, Teig zusammen, und dreht ihn zum Spiel für seine üppige Phantasie in eine ästhetische Karrikatur, den höchsten Sieg der Kunst, aus. Wem also die wahre Weihe der Kunst zu Theil wird, der folgt schlechthin nur dem unwiderstehlichen



Zuge der Form ohne alle Rücksicht auf den Inhalt, der sträubt sich vorzüglich gegen jeden die Form veredelnden Inhalt, der läßt sich, ein zweyter Bucephalus schlechthin nur von seinem Herrn und Meister reiten, und schlägt gegen jeden andern, der sich ihm nähert (eben nicht, um ihn zu besteigen, sondern nur um ihn zu leiten) mit wilder Unbändigkeit aus. Wem daher die wahre Weihe der Kunst zu Theil wird, der giebt sich unbedingt dem Wurfe der Kraft hin, die ihn in die Wirbel der Unendlichkeit hineinschleudert, und entfährt ihm ja im Taumel der ersten Ergriffenheit noch die Frage: Quo me Bache! rapis? so geschieht es nicht aus Aengstlichkeit über die Losreißung von den Fesseln der moralischen Unterwelt, sondern aus dem Vorwitz der Begierde, welche den bevorstehenden Genuß des ästhetischen Himmels im ersten Augenblicke des Aufschwungs schon anticipiren, und auf diese Weise vielfach genug genießen möchte.

Da nun diese Weihe manchen Genie's der neuen Schule in so reichem Maaße wirklich zu Theil wurde, so erklärt es sich, warum sie sich so gewaltig gebehrden, wenn es die Moral wagt, sich frevelnd in die Reihen ästhetischer Reflexionen zu mengen, warum sie so vornehm auf unsere ganze neuere Poesie, die ja großentheils an moralischer Gemeinheit kränkelt, herabsehen, warum ihnen z. B. besonders Klopstocks Gedichte, weil sich in ihnen bekanntlich allenthalben die moralische Tendenz verräth, beynahe unerträglich sind, warum sie dagegen eben die äußerste Schamlosig-

losig-

losigkeit, die sich in andern ältern, und vorzüglich in manchen neuesten Kunstwerken aussprach, als den reinsten Kunst-Sinn nicht satt bewundern und lobpreisen können. Es erklärt sich, wie es ihnen in ihren Begeisterungen möglich wird, mit einer, wie sie es nennen, göttlichen Frechheit, jede beengende Regel der Wahrheit, des Anstandes, des Rechts, der Heiligkeit niederzutreten und im freyen Spiele üppiger Formen mit unendlicher Zügellosigkeit zu schwelgen.

Wenn nun diese Weihe zu solchem Frevel gegen das Heilige selbst berechtigt, so kann es nicht mehr befremden, wenn sie auch alles Uebrige einem bloßen sinnlosen Spiele unterwirft. Also noch ein Wort von der bloß lächerlichen Seite dieser Aesthetik, die wir nun von ihrer empörenden kennen lernten!

Freylich! die Elendiglichkeiten, die dem Füllhorne der neuen Kunst neben ihren vorhin genannten Götter-Gaben entfallen, sind gar zu leer, als daß sie auch nur einen Halbnüchternen täuschen sollten. Allein zum belachen sind sie dann doch noch gut genug.

Nun! was sagt man denn zu ästhetischen Expektorationen folgender Art? „Die Baukunst ist eine gefrorne Musik“ „Die Kochkunst als Plastik des Flüßigen, und die Parfümerie als Musik des Dufts gehören ebenfalls in die Reihen der göttlichen Kunst.“ „Geschmack und Geruch sind Kunst-Sinne wie Aug und Ohr.“ „Die Form des räumlichen Eßbaren bestimmt die Schmackhaftigkeit, und für die Bewegung des Formlosen



sen hat die Nase eine ähnliche höhere Anlage, wie das Ohr für die Musik." „Der gleichsam tropfbarflüßige Ton der Melodie vergast sich (wird zu Gas) in der Harmonie," u. s. f. Mit dergleichen Behauptungen könnte man ganze Bogen füllen.

In der eben berührten ganzen ausführlichen Größe liegt nun freylich auch dieses wilde und lächerliche Ungeheuer wieder nicht in dem neuen Systeme des Herrn Schellings selbst. Auch hierin erweisen ihm erst seine Anbether den Liebes-Dienst, seinen Einfall zur vollendeten Karrikatur auszudehnen. Indeß , e ersten Grundzüge dazu brachte der Einfall selbst (freylich wieder ohne Wissen und Willen seines Urhebers) unläugbar mit sich zur Welt. Oder wer sieht nicht schon in der von ihm selbst proklamirten Superiorität der Kunst über alles Uebrige, in der von ihm selbst kanonisirten Poesie, in der von ihm selbst vollendeten Verschmelzung der Poesie, Philosophie und Religion, in dem von ihm selbst geschleuderten Anathem über die Majorität der neuern Poesie, als die bloß exoterische Seite der wahren Poesie u. d. gl. Wer sieht nicht schon in diesen wenigen Zügen des neugebohrnen Kindes die Keime der großen Karrikatur-Gestalt?

„Ob denn aber nicht doch auch selbst in die„sem sehr wilden Dikicht wieder mancher bes„sere Keim verborgen liege?" Freylich wohl. Nur ist die Mühe, ihn herauszukriegen, hier besonders sauer und dabey sehr verschwendet, weil die meisten dieser Keime auch schon anderswo und dort reiner und freyer blühen.

Allein

Allein das Geflechte muß nun doch einmal weggeräumt werden, damit sein üppiger Wuchs nicht noch einen größeren Boden aussafte. Dazu gehört Anstrengung, Selbstüberwindung, Muth. Das wird die bisher nicht genug beachteten und nun mit so vielem Kraftaufwande wieder gewonnenen Keime desto werther machen. Man wird sie genauer im Auge behalten, sorgfältiger pflegen, und dadurch mehr kennen lernen, und ihr Schicksal mehr in seine Gewalt bekommen. Es werden sich also die Wahrheiten, daß **die Kunst die Blüthe (aber auch nur die Blüthe) der bessern Menschheit sey, daß das Schöne seine eigenen Gesetze habe, von welchen es sich schlechthin nicht entfernen kann, ohne sich selbst zu verlieren, von welchen es sich aber auch um keiner Zwecke der Wahrheit und der Pflicht willen jemals zu entfernen nöthig hat, daß diese Gesetzgebung des Schönen auch unter die höhern Gesetz-Gebungen gehöre, indem sie von der höchsten schon die ersten Liniamente enthält, u. d. gl.** Diese Wahrheiten, welche der neue Irrthum aussprechen wollte, **werden sich** bestimmter und **ausführlicher entwickeln, und werden dann heller und lebendiger und dadurch unentreißbarer in Theorie und Leben übergehen.**

So muß am Ende **Alles**, auch das **Schlimmste, zum Guten wirken.**

IX.

IX.

Ein Blick auf das Ganze überhaupt.

Wenn wir nun das neue System überhaupt ansehen, so stellt es sich uns von zwey sehr verschiedenen Seiten dar. Die eine davon beginnt sich eben erst zu entwickeln. Die andere ist schon fast ganz, ist wenigstens schon bis zur Karrikatur entwickelt. Wir lernten die letzte in der gegenwärtigen Schrift ausführlicher kennen. Wir berührten aber auch die erste, denn es war uns nicht bloß um die Zerstörung des Irrthums, sondern auch um die Gewinnung der Wahrheit zu thun, die sich nothwendig selbst in jedem Irrthume ankündigt.

Diese bessere Seite nun besteht in dem Verdienste, bestimmte, große, vollendete **Formen** für unsere höchsten Wahrheiten aufgestellt, und dadurch zur bestimmtern, größern, vollendetern Auffassung dieser Wahrheiten selbst auch beygetragen zu haben, indem nur jene Wahrheiten für uns die eigentlichen ganzen seyn können, welche diese Formen vollständig auszufüllen vermögen. Das neue System hat bestimmte, große, vollendete **Worte** verkündet, für die es ebenfalls solche bestimmte, große, vollendete Bedeutungen giebt, und man wird sich nun auch dieser Bedeutungen immer vollständiger und unentreißbarer bemächtigen, weil

man

man gereizt durch die Leerheit und durch die damit doch verbundene Anmassung der Worte mit noch grösserer Anstrengung als bisher nach den Bedeutungen ringen wird, und weil man alsdann das Errungene in einem sichererem Ausdruck (der bekanntlich so viel vermag) bewahren kann. Das System hat gewaltige **Bilder** hervorgezaubert, wofür sich in uns große Ideen regen, und eben diese Ideen werden sich nun von diesen Bildern, mit welchen sie bisher fast immer mehr oder weniger vermischt waren, durch das jetzt gar zu empörende Spiel derselben aufgeregt mit desto größerm Nachdrucke und mit desto größerer Bestimmtheit trennen, und zu ihrer eigenen selbstständigen und wahren Lebendigkeit erheben. Was nämlich das System im ersten Taumel des Erwachens als ein sich selbst unbekanntes und andere täuschendes Orakel für das ganze Universum in einem ungeheuren Sinne aussprach, das wird sich, da es nun einmal zur lauteren Sprache gekommen ist, bey eintretender Nüchternheit als gewisse seegenvolle Wahrheit für uns Menschen immer mehr in reiner Menschlichkeit aussprechen. Was das System als ein zurückschreckendes Phantasma in die Welt hineinwarf, das wird in dieser endlich als eine immer mächtigere Idee aufstehen.

Dieß ist die schönere Seite des neuen Systems, die Seite, welche es haben **kann**, und einst auch haben **wird**, es mag sich dagegen sträuben, so sehr es will. Desto häßlicher ist aber, wie wir fanden, die andere, die es wirklich **hat**, und von der es sich in seiner bekannten Selbsteingenommenheit schlechterdings

dings nicht trennen will. Welcher Anblick biethet sich uns hier dar, wenn wir das Ganze mit Einem Blicke auffassen! — Man schütte nur überhaupt die Sinnlosigkeit, und den Widerspruch, leere Formen und todte Worte, inhaltlose Träume und launenhafte Spiele eines halben Wachens, man schütte insbesondere den Unglauben, und den Aberglauben, die Frivolität, und den Zelotism, den Materialism, und den Theosophism, den Atheism, und den Bigottism u. d. gl. in einem und demselben Zauberkessel zusammen, und rühre dieses ganze eckelhafte und empörende Gemengsel mit dem allmächtigen Stiele einer unendlichen Phantasie wacker durcheinander, so erhält man das neue System in demjenigen Sinne, in welchem es einzig geltend seyn will! Dieses und Mehr nicht ist das System in derjenigen Bedeutung, in welcher es sich als die alleinig wahre Wahrheit und als die neueste aller Neuheiten, wovon es der gesammten Menschheit in allen bisherigen Zeiten höchstens nur träumte, ankündet, und in welcher es von allen denjenigen, welchen die Natur zu wenig Selbstständigkeit gab, um mehr als Partheygänger zu werden, heißhungerig verschlungen wird.

Jeder von diesen zur bloßen Anhänglichkeit an fremde Gedanken Geschaffenen findet aber auch in dem neuen Zauberkessel, was ihm behagt. Den Ungläubigen z. B. beengen die Fesseln jedes Glaubens,

wenn

wenn derselbe gleich von der Vernunft selbst empfohlen werden sollte. Hier werden sie ihm abgenommen. Er braucht fortan Nichts mehr zu **glauben**. Er kann von Stunde an alles Wahre **wissen**, und dieses Wahre ist ein einziges, und besteht darin, daß alles bisher für wahr gehaltene z. B. von einem Unterschiede zwischen Gutem und Bösem, von einer Gottheit, die mehr als die Welt wäre u. d. gl. nicht wahr ist. — **Dem Abergläubigen genügt es nicht an einem lebendigen Glauben**, in welchem sich die Menschheit mit freyer Kraft regen kann. Er will einen **todten**, der schwer auf ihm lastet, damit er ihn **empfinde**. Hier wird ihm Stoff genug dazu dargebothen. Er kann hier inhaltleere Gestalten, als lebendige Wesen verehren. Er kann sinnlosen Träumereyen als bedeutungsvollen Wahrheiten huldigen. Er kann sich, was ihm besonders willkommen ist, zwischen Widersprüche einklemmen, und dadurch seine Denkkraft von seiner verworfenen Seele abreißen lassen. — **Der Frivole will mit dem Heiligen wie mit allem Uebrigen spielen.** Hier wird ihm demonstrirt, daß ja Alles ohnehin nur ein freyes Spiel seines Geistes, daß die Erhebung eines Heiligen über ein Unheiliges ohnehin nur ein Traum sey, der vor dem Blicke des tiefern Schauens zerrinne, indem sich vor demselben das Heilige und das Unheilige, die Ausgelassenheit und die Religion, die Frechheit und die Göttlichkeit u. d. gl. wieder brüderlich und schwesterlich umarmen, nachdem sie aus der Sphäre der Erscheinungen, in der sie sich zum Scherze anfeindeten, zurückgekommen sind. — **Der Zelot will nicht nur das Heilige, sondern**



auch **seine Ansicht desselben von aller Welt heilig gehalten wissen**, und ist bereit, jeden zu vernichten, der es wagt, gegen diese seine Ansicht zu freveln. Hier findet er nicht nur etwa bloß eine von Gott für Menschen zugerichtete, sondern eine unmittelbar selbst göttliche Ansicht dessen, was alle Welt so sehen soll, wie er es sieht, und er findet der Anatheme gegen jeden anders Denkenden und Glaubenden eine größere und ausgesuchtere Anzahl, als er irgend anderswo finden kann. Werden ihm übrigens gleich gegenwärtig noch keine Tortur-Instrumente zur Vernichtung des Körpers seiner unheiligen Gegner dargebothen, so reicht man ihm wenigstens auch jetzt schon Verachtung, Erbitterung, Haß, und alle andere Pein-Werkzeuge zur Qual des zu bekehrenden oder zu vernichtendes Geistes derselben. — **Der Materialist sieht in dem Geiste des Menschen nur eine vorübergehende Regung der Materie.** Hier ist freylich die Materie selbst Nichts, als ein bloßes vergängliches Wetterleuchten. Allein auch der Geist ist nur ein schneller bald wieder in sein voriges Dunkel verschwindender Blitz, etwa in Osten, wie jener in Westen. — **Der Theosoph sehnt sich nach Visionen,** wie sie in der Regel nur den Auserwählten im Himmel zu Theil werden. Hier wird ihm noch mehr zu Theil. Hier kann er, selbst ein Gott, die Gottheit mit göttlichem Auge schauen. — **Der Atheist sieht keinen Gott über der Welt.** Es giebt aber auch keinen über ihr. — **Der Bigott sieht an Elendiglichkeiten am liebsten irgend eine Heiligkeit.** Alles ist aber auch ein Partikel der Gottheit selbst. — Der

Lüst-

Lüstling wünschet seine Frevel gerechtfertigt. Er bedarf ja dazu nur des Privilegiums der Kunst. — Der Fanatiker bedarf einer Heiligung seiner Verbrechen. Die Weihe der Frömmigkeit verschaft sie ihm. — Der Machiavelist erkundigt sich nach der für das Volk brauchbarsten Religion. Er gebe demselben die ehemaligen Götter wieder zurück, und behalte sich die einzige Wahrheit bevor, daß außer dem Genuße Alles eitler Traum sey! — Aber auch der Freund der Tugend, der Religion, u. d. gl. kommt, und wünscht belehrt zu werden. Gut! auch dieser erhält — — Worte, wofür er sich, wenn es ihm daran nicht genügt, die bessern Bedeutungen selbst machen mag.

Ein hartes Urtheil *)! Allerdings. So hart, als das System. Aber es ist dieses Urtheil auch, was ich schon

*) Es ist nicht etwa bloß eine Eigenthümlichkeit meiner Phantasie, was nur mich an dem neuen Systeme solche Ungeheuer sehen läßt. Man höre auch die Urtheile einiger anderer Männer.

Friederich Köppen in seiner Schrift: Schellings Lehre sagt: Einer Philosophie des absoluten Nichts mangelt es am Geiste und am Symbol. Weil ihr jedes Etwas zum Gespenste wird, so auch jedes Etwas der Religion; sie nennt den Glauben daran einen Götzen- und Sinnen-Dienst. Ihr ist das absolute Nichts die Quelle alles Seyns, das An sich, jeglicher Erscheinung; also auch absolute Nichtreligion das An sich der Religion als Erscheinung, der absolute Atheismus



schon so oft wiederholte, nur über das System, und selbst über dieses nur in seiner gegenwärtigen er-

sten

mus das Fundament, dem sich der Theismus über- bauet.

§. 198. Wer also Gott philosophisch in der Hand halten will, um mit ihm auch nur ein Senfkorn zu konstruiren; für den giebt es keinen Gott über ihm, keine Gottes-Verehrung, keine Liebe zu einem höheren Wesen. Es sinken überhaupt in seiner Seele die Zeugnisse ihres über die Natur erhabenen Ursprungs: Vertrauen, Ehrfurcht, Achtung, Bewunderung.

Wie mag der Mensch bewundern, was er absolut erkennt? Wie achten und ehren, was keine Persönlichkeit hat? Wie lieben, was leer an Liebe und Daseyn ist?

Ein Andres bewundernd, achtend, liebend, erwacht im Menschen er selbst. Von kindischem Staunen steigt er empor zum Begreifen und Erkennen. Es leitet ihn in seinem Forschen und Merken die Liebe zur Wahrheit, in seinem Handeln die Achtung alles Großen und Edeln. Fehlt dieses, so sinkt er herab zum Thier, in ihm ist keine Freyheit, keine höhere Vernunft, kein Zeichen eines über die Welt erhabenen Lebens, keine Spur eines göttlichen Seyns und Wirkens.

§. 201. Sie sucht sich vergebens religiös und sittlich zu sprechen, da sie das Fundament der Religion und Sittlichkeit aufhebt. Gerade gestanden, wie die Sache ist. Gott als Person kann nicht

seyn,

sten Schlaftrunkenheit ausgesprochen, Und es sey, ich wiederhole auch dieses wieder, ferne von mir, dadurch

seyn, er ist nicht der Urquell des Guten, denn Gutes und Böses unterscheiden sich nur in der Erscheinung; an sich ist Indifferenz des Guten und Bösen. Was die Welt von einem moralischen. d. h. heiligen, wesenden Gott träumte, ist Traum. Denn wie Herr Schelling sagt: „Jene Idee eines moralischen Gottes hat schlechterdings „keine ästhetische Seite: aber ich gehe noch weiter, sie „hat nicht einmal eine philosophische Seite, sie enthält „nicht nur nichts erhabenes, sondern sie enthält über„haupt Nichts, sie ist so leer, als jede andere antropo„morphistische Vorstellung.“

So lange die Menschheit noch wahre sittliche Energie besitzt, widersteht sie den Wirkungen einer solchen Philosophie, und läßt sich den Glauben an Gott und den eigenen Geist nicht aus dem Herzen reißen; denn eben mit diesem Glauben besteht die sittliche Kraft, besteht Zuversicht auf ein unmittelbar Rechtes und Gutes. Ist das menschliche Denken, und Handeln nur ein ewiges Weben von Nichts und zu Nichts, nur ein Traumdichten von Erscheinungen zu Erscheinungen, was bindet dann das Gewissen, was heiligt Verträge und macht das zusagende Wort im Munde des Menschen wahr, da des Menschen eigenes und tiefstes Wesen nur eine Lüge des Scheins der Persönlichkeit ist? Thörichte Eiferer für Wahrheit, Tugend und Recht; was opfert ihr das wenigstens

er-

durch die innere Ueberzeugungen und Gesinnungen seines Stifters, und seiner Anhänger in ein

zwey=

ergötzende Scheinspiel eines Lebens, welches ihr das eure nennt, um leere Namen, die verschwinden werden, wie das bedingte Daseyn der Welt? Ueber euch giebt es keinen Himmel, und unter euch keine Hölle!

In vergangenen Jahrhunderten wandelte die Menschheit den Pfad des Glaubens. In ihr war Ehrfurcht, Scheu vor höherer Gewalt, durch Religion gebundener Wille. Sie haßte den Atheismus, wenn sie auch Gott nur im Buchstaben oder sinnlichen Bilde liebte, Aufhebung aller Pflichten war ihr ein Greuel, wenn sie gleich mit lernen guten Werken sittlich zu werden wähnte. Glaube war wenigstens die Quelle des Aberglaubens, und Anerkennung moralischer Verbindlichkeit die Quelle der After=Moral.

Unser Zeitalter wollte sich vom Buchstaben befreyen, und es hat die Sache selbst verloren; man vertilgt den Aberglauben durch Unglauben. Eine beweisende Vernunft wollte das Daseyn Gottes darthun, und ward erst spät genug der Unmöglichkeit inne. Aber sie hat mit dem Unglauben an Etwas außer und über ihr, einen Aberglauben an sich selbst gewonnen; und läugnet nun mit eben der Entschiedenheit einen Gott, mit der sie einst Beweise seines Daseyns ersann. Die Vernunft unserer Tage wollte eine Sittlichkeit ohne Religion, und raubte so lange dem Recht und der Pflicht ihr Göttliches und Heiliges, bis Alles in Rauch sich auflöste, und Nichts mehr übrig blieb. Mit der völligen Indiffe=

zweideutiges Licht setzen, folglich ihrem intellektuellem und moralischen Karakter im Mindesten zu nahe treten zu

differenzirung des Etwas der Vorzeit, ist Indifferenz gegen Religion und Sittlichkeit eingetreten. Man haßt nicht mehr den Atheismus, man haßt nicht mehr die Laster, man haßt und liebt überhaupt nichts mehr; man schaut mit kalter Nüchternheit nach Erde und Himmel. Und dahin muß es kommen, daß alle Namen und Sachen Bedeutung und Gewicht verlieren; daß alles Eins wird unter der Sonne; daß Despotismus Freyheit genannt wird, Unzucht Religion; daß Gewaltthätigkeit und Recht nicht unterschieden werden, Gewissens-Bisse nicht vom Bewußtseyn guter Thaten; Edelmuth nicht von Niederträchtigkeit; Biederkeit nicht von List; Güte nicht von Bosheit; Tugend nicht von Frevel: — eine neue Welt, hervorgehend aus Nichts an sich und bleibend in absoluter Identität unter allen Formen und Differenzen, bloßen Verschleyerungen und Modifikationen ihrer Nichtigkeit.

Friedrich Heinrich Jakobi — in den Briefen, welche obiger Schrift angehängt sind.

S. 242. Ich weiß nicht, mein liebster Köppen, ob Sie sich einer nicht empfindsamen Anekdote von einem Bienen-Vater aus Jean Pauls Hesperus erinneren, dem das Geheimniß der Dreyfaltigkeit so lange viel zu schaffen machte, bis er zu Nürnberg einen Dreyfaltigkeits-Ring mit der Inschrift antraf: „Hier, dieser Ring der weist, wie drey in einem heißt, Gott Vater, Sohn und heilig Geist.“



zu wollen. Von dem letzten kann ohnehin die Rede nicht seyn, wenn bloß von Schulmeinungen die Rede ist.

Geist." Auf einmal war ihm nun geholfen, und er sagte ohne Scheu, daß einer ein Vieh seyn müßte, wenn er es jetzt nicht begriffe.

Ein ähnliches aber noch viel größeres Glück ist Schellingen durch Auffindung der Linie:

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$
$$\overline{\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad}$$
$$A = B$$

abgekürzt

$$A \overline{\qquad\qquad\qquad\underset{C}{}\qquad\qquad\qquad} B$$

wiederfahren, die ihm zwar Anfangs auch nur als ein Bild erschien, unter dem man sich vorstellen, und an dem man begreifen könne; die aber gleich darauf das Bildliche von sich that, und als die Sache selbst, eine entschleuerte Isis ohne jene bekannte und jetzt nicht mehr erhaben zu nennende Inschrift, sich darstellte.

Beugt man diese Linie von der absoluten Mitte C aus vorsichtig zum Ringe, so werden die zwey entgegengesetzten schon magnetisch identischen Pole auch absolut identisch, und man besitzt alsdann an dieser auf solche Weise zum Ringe gefügten Linie einen Talisman, der alles, was je von dem Salomonischen gerühmt worden ist, unendlich übertrifft. Man stecke ihn nur an den wahren Finger, und man wird sehen das ganze Universum sich sogleich in Nichts verwandeln. Darum wird es aber doch keinesweges zu Nichts, sondern alles ist nun im Ringe, und wird in ihm erst wahres Universum, das ist, selbstständige Natur. Der wahre Finger ist aber allein der große mittlere. Kant, dessen Princip der syntheti-

schen

ist. Dazu ist die so gewöhnliche Inkonsequenz des Lebens mit der Schule schon eine gar zu alte Sitte. Aber

auch

schen Einheit nichts anders, als eben dieser von ihm aber nur implicite erfundene Ring ist, steckte ihn an den kleinen Finger, und es konnte ihm nichts helfen. Fichte steckte ihn gar an den Daumen, und schlug diesen ein, das war vollends verkehrt.

Alle Erfinder apriorischer Systeme, wenn diese Systeme wirklich ganz a priori, Philosophieen wahrhaft aus einem Stück, seyn sollten, haben das Wort gesucht, durch welches von Ewigkeit her alle Dinge gemacht sind. Sie suchten es, um es in ihren eigenen Mund zu nehmen, mit ihrer Zunge seine Buchstaben von einander zu sondern, und es sich und Andern vorzubuchstabiren, gerade so wie jedes andere buchstäbliche Wort. Vor Schelling aber standen sie mit einander (den einzigen Spinoza vielleicht ausgenommen) in dem Wahn, es müsse dieses Wort schlechterdings ein einsylbiges, ja die Einsylbigkeit selbst, und alles zweysylbige, obgleich durch das Einsylbige bedingt, diesem absolut entgegengesetzt seyn. Sie bestanden hartnäckig darauf, und obgleich es sich bey ihrer Zungenarbeit immer zeigte, daß sie mehr Buchstaben im Munde hatten, als sich einsylbig aussprechen ließen; so wurde ihnen ihr Vorurtheil dadurch doch nicht verdächtig, sondern sie versuchten nur auf allerley Weise das Zuviel der Buchstaben zu verschlucken. Die wahre Methode dieses Verschluckens meinten sie, wenn man sie entdeckte, würde die Entdeckung des wahren Wortes selbst (der unbedingten alles bedingenden reinen Einheit und absoluten Allgemeinheit) einer jenseits aller



dem ersten vermag ja der Irrthum, wenn er gleich ungeheuer ist, in Betreff des wesentlichsten, der freyen Huldi-

Aposteriorität, bestehenden unabhängigen Apriorität, also auch des einen und alleinen Grundes aller Dinge seyn.

Schelling, obgleich er frühe genug mit Spinoza bekannt wurde, verfiel doch auch in diese Versuche, und behauptete streng, die nothwendige Einsylbigkeit des ursprünglichen Wortes. Desto heller ist aber jetzt seine Einsicht in die nothwendige Zweysylbigkeit in das 1 = 2 und 2 = 1 desselben geworden.

Wer nun Augen hat zu sehen, dem kann er nunmehr weisen, und beweisen, daß eine ursprüngliche, producirende, ein Vieles, und Mannigfaltiges begründende Einheit, unmöglich eine reine Einheit seyn kann; denn das einfache Eins bleibt ewig nur einfaches Eins. Ist also Zwey, so ist dieses Zwey nothwendig auch ein ursprüngliches zwey. Nun kann aber Zwey nicht ursprünglich seyn, als Eins und noch einmal Eins: es gäbe alsdann weder ein absolutes Eins, noch ein nothwendiges Zwey; überall kein Unbedingtes, folglich auch kein Bedingtes; überall nichts. Wenn also beydes seyn soll, so muß in der Einheit ursprünglich Dupplicität, Eins muß äqual Zwey, Zwey äqual Eins, und überall keine andere Einheit seyn, als diese Aequalität, die eine absolute Identität, das allein Ursprüngliche und Ewige, das Seyn und Wesen an sich, mit einem Worte Alles in Allem — Selbstständige Natur ist.

Ich weiß nicht, ob der geistreiche Mann nur seine Zuhörer und Leser, oder wirklich auch sich selbst zum besten hat, wenn

er

Huldigung an die (vermeinte) Wahrheit Nichts anzuhaben; denn es ist doch nur diese, die man in jenem

er, als ob nur von einer Charade die Rede wäre, das große Räthsel damit gelöst haben will, daß er uns sagt: das Wort des Räthsels ist, Selbstständigkeit der Natur: die erste Sylbe heißt Wesen, oder Subjekt, oder Unendlichkeit; die lezte — Form, oder Objekt, oder Endlichkeit; die mittlere, Aequalität, Identität, gegenseitige Indifferenz von beyden, Subjekt-Objektivität; dreysylbige Einsylbigkeit — das Ganze.

S. 267. Fast die ganze aufgeklärte deutsche Welt ist darin mit Schelling eins, daß sie in Wahrheit nicht begreift, wie man in unsern Tagen noch dem albernen Dualismus anhängen kann, der ein **in** der Natur und ein **über** ihr, eine **menschliche** Vernunft und Freyheit, und eine **übermenschliche** und **göttliche** annimmt. Ist nun einmal jener alte Dualismus, der auch Theismus genannt wird, schlechthin verworfen, und geht die Philosophie von der Nothwendigkeit seiner Abschaffung aus, so versteht sich mit der Selbstständigkeit und Alleinheit der Natur ihre nothwendige Doppelwesenheit von selbst, und eben so von selbst, daß ihre Doppelwesenheit ihrer absoluten Einheit nicht schaden könne.



jenem erhascht zu haben glaubt. Und auch hierin ist wieder die Sitte, den Buchstab gewöhnlich um so viel zerstö-

Die nothwendige Voraussetzung thut nun im philosophischen System, was nach einer gewissen Orthodoxie in den positiven Religionen die Wunder thun müssen; sie schlichtet Alles. A kann nicht ungereimt seyn, weil B nothwendig ist, und vice versa; so geht es durch das ganze System, und es ist unmöglich, daß irgend woher ein Anstoß komme. Der Widerspruch selbst ist aufgehoben, und ein für allemal dadurch vernichtet, daß er absolut gesezt ist, als das Erste, Nothwendige, schlechthin Unbedingte. Er ist, insofern durch ihn alles, er ist nicht, insofern in ihm, da er allein ist, alles Nichts, oder nur Eines ist. Dieses offenbaret die intellektuelle oder Vernunft-Anschauung unmittelbar. Mit ihr hat man die vollkommene Einsicht in die Nothwendigkeit des Ungereimten, oder des nach Verstandes-Gesetzen schlechthin Entgegengesetzten und Unmöglichen; woraus denn unmittelbar die absolute Identität des Ungereimten und Gereimten folgt. Die wahre alleinige Vernunft sieht absolut hin auf das Nothwendige, und absolut weg von dem Ungereimten, welches sich nolens volens unter die Nothwendigkeit fügen, und sich in ihr zusammenreimen muß. Ein ähnliches Verfahren wird freylich auch in allen frühern aprioristischen Philosophieen angetroffen; so bald es heißt die Vernunft habe gesprochen, soll der Verstand nicht mehr zum Worte kommen dürfen. Reime dich, sagt das Princip, und das Wunder, oder ich fresse dich. Und das wird gelten, so lange die menschliche Natur dieselbe bleibt.

Wenn

zerstörender werden zu lassen, als der Geist seegenvoll zu seyn strebt, schon so alt, als die Schule. Uebrigens

Wenn etwas, das uns so wahr ist, wie das eigene Daseyn, aufhören müßte wahr zu seyn, wenn nicht ein anderes mit ihm unzertrennlich verknüpftes eben so wahr wäre; so werden uns beyde gleich wahr, und zwar nothwendig ohne weiteres, denn sie sind für uns aus Einem Stück. Trefflich erläutert dieß Natur-Gesetz den bekannten Ciceronianischen Spruch, daß nichts so ungereimtes zu ersinnen sey, das Philosophen nicht behauptet hätten; ja es findet sich nichts in der ganzen Geschichte der Menschheit, das uns, wenn wir dieß Gesetz vor Augen behalten, noch in Verwunderung setzen könnte. Schellingen aber bleibt der Ruhm, daß er die Vollkommenheit der Anwendung desselben gefunden habe. Nur im Falle der Noth, praktisch und empirisch war der Verstand in unvollkommenen Philosophien abgewiesen worden. Schelling, freylich ebenfalls aus Noth, vertilgt ihn lieber mit einemmale ganz, indem er zeigt, wie allein durch Vernunft minus Verstand eine wahrhaft vollkommene Philosophie möglich sey.

Friedrich Bouterweck, in seinem neuen Museum der Philosophie und Litteratur 2tes Buch, Seite 4. (nach der Anführung eines alten poetischen Fragments) —: Ohne Zweifel hat dieses sehr alte Fragment eines religiösen Gesanges, der sich von der griechischen Volks-Religion weit entfernt, einen Philosophen aus der eleatischen Schule zum Verfasser. Der eleatische Pantheismus, der hier in poetischer Majestät erscheint, läßt sich aber



gens spricht man dem Irrenden darum, daß man ihn eines Irrthums zeiht, auch nicht einmal die weniger wesent=

aber in dieser Form auch als bloße Poesie verstehen. Deßwegen sind die Philologen zu entschuldigen, die das ganze Fragment für ein christliches Machwerk erklärten, und es in die neueren Zeiten hinaufrücken wollten.

Auf eine ähnliche Art sind freylich nicht unsere neuesten Pantheisten und Hylozoisten zu entschuldigen, wenn sie ihre transcendentale Poesie als reine Philosophie verstehen. Aber eckelhaft ist es, wenn die Fetischmacherey dieser Pantheisten und Hylozoisten nun auch schon von nachplapernden Kunst=Jüngerchen den Zeitungs=Blättern für die elegante Welt einverleibt wird, damit der zarte Herr und das zarte Mädchen nicht etwa mit poetischer, sondern mit recht philosophischer Andacht, und ernstlich wie die Hottentotten, den heiligen Mond anbethen, um zu dem frommen Kinderglauben der Vorwelt zurück zu kehren. Aber man legt, wie Rousseau sagt, seinen Verstand nicht ab, wie eine Nacht Mütze. Diese schulgerechte Rückkehr zu dem frommen Kinderglauben der Vorwelt nach den Grundsätzen des Herrn Professor Schelling nimmt sich in unsern Zeiten nur noch wie ein Fastnacht=Spiel aus, das von großen Phantasten, die sich nach Grundsätzen als Kindlein verkleiden, und in Windeln wickeln, vor dem gesunden Verstande des teutschen Publikums aufgeführt wird. Die Geschichte des menschlichen Geistes hat längst bewiesen, daß, wo

es

wesentlichen Eigenheiten seines intellektuellen Karakters z. B. Reichthum an Kenntnissen, Tiefsinn u. d. gl. an.

es der Vernunft gelungen war, sich zu der philosophischen Idee eines Gottes zu erheben, dem prüfenden Verstande nur noch zwischen den Extremen des reinen Theismus und des reinen Atheismus die Wahl blieb. Ein schwärmerisches Gemisch von Theismus und Atheismus konnte wohl noch Methaphysikern, die sich überstudirt hatten, gefallen; aber ein frommer Glaube an natürliche Götter, zu welchen die Vernunft herabsteigen soll, die sich längst über alle Natur erhob, und eben dadurch der Idee eines alleinigen Gottes sich bemächtigen lernte, diese abenteuerliche Selbstbethörung konnte seitdem nur noch Spekulanten in den Sinn kommen, die ihren Kopf darauf gesetzt hatten, der Ewigkeit ihr Geheimniß um jeden Preis abzupressen, und die deßwegen auf den sinnreichen Gedanken kamen, weil sie weder vorwärts noch rückwärts konnten, einen philosophischen Zirkel zu konstruiren, in welchem der Progreß zugleich ein Regreß, und der Regreß zugleich ein Progreß ist, mithin der Krebsgang, sobald er nur nach Schul-Ideen und Grundsätzen vollführt wird, mit der philosophischen Fortschreitung wunderbar coincidirt.

D. Jenisch in seiner Kritik des dogm. ideal. und Hyper. idealist. Religions- und Moralsystems — Vorrede XI. und XII.: „Skeptizism, Atheism, Schellingianism, oder richtiger zu sagen, Sensualism und Brutalism vergiften die Seelen unserer vierzehn, sechszehnjährigen Jünglinge" u. s. f.



an. Es ist ja ebenfalls bekannt, wie sehr zu manchem, besonders zu einem originellen, Irrthum ein größerer Aufwand dieser intellektuellen Kräfte erfodert werde, als zu mancher, besonders zu einer **bloß nachgebetheten**, Wahrheit. Man spricht daher, wenn man nur um Wahrheit kämpft, schlechthin Nichts als den Irrthum, und keine Seite des Irrenden, schlechthin nur den Buchstab an.

Allein eben dieser tödtende Buchstab soll dann auch nicht geschont werden. Ihm kommt kein anders Recht zu, als dasjenige, das er von der Wahrheit erhält, die er zu beherbergen bestimmt ist. Verwirkt er dieses dadurch, daß er dem Irrthume diejenige Stelle einräumt, die er nur der Wahrheit einräumen soll, auf welche Nachsicht kann er dann noch Anspruch machen? Wäre es nicht vielmehr Hochverrath gegen die Wahrheit selbst, wenn man ihren Buchstab auf ihre Kosten schonen wollte. Und so ists dann, was ich gewisser Leute wegen nicht laut genug sagen kann, **nur dieser dürre Buchstab**, den ich des Zelotismus und der Frivolität der Superstition und des Atheismus u. d. gl. beschuldige, und ich weiß sehr wohl, wie auch unter dem tödtenden Buchstab der Schule der stärkere Geist sein besseres Leben doch gewöhnlich noch zu retten verstehe. Soll ich mehr als das? Soll ich auch dem Buchstab ein Leben zugestehen, das er nicht hat? Wer wird sich vor dem Gerippe beugen, dem der Geist entfloh. **Ich kann keine Tugend achten, welche nur so groß als die Begierde ist. Ich kann keine Unsterblichkeit eh-**

ren,

ren, welche mir mit jeder Welle gemein ist, die, wie ich, nach einem kurzen Gauckelspiel zerrinnt. Ich kann keiner Religion huldigen, welche der Ausgelassenheit den Zutritt in ihr Allerheiligstes gestattet. Ich kann keinen Gott anbethen, der nichts weiter als ein allmächtiger Taschenspieler ist.

Wenn man nun alle theoretischen und praktischen Seiten des neuen Irrthums zusammenfaßt, so geht der Hauptkarakter desselben von selbst hervor. Alle besondern Nebenzüge seiner grotesken Phisiognomie konzentriren sich in einen einzigen ungeheuren Grund- und Hauptzug, und dieser besteht in nichts geringerem, als — — in der philosophischen Begründung aller Verirrungen der Unphilosophie, in der Rechtfertigung aller Arten von Unvernunft durch die Vernunft selbst, in der Wiedererweckung aller Auswüchse der Unkultur als der höchsten Vollendung der Kultur. Der neuen Schule (in der schon oft genug angegebenen Beschränkung) ist es nämlich endlich einmal gelungen, den allmächtigen Stein der Weisen zu finden, den die Thorheit aller Art (die theoretische und praktische) schon so lange vergebens suchte.

Es ist ihr gelungen, zu vollenden die Rechtfertigung der Wahrheit jeder Schwärmerey, und der Heiligsprechung jedes Genußes, Aufgaben, woran die Phantasie und die Begierde von jeher fruchtlos arbeiteten. Es ist ihr gelungen, vollständig darzuthun, daß alles wahr und recht sey, nur das Wahre und das

Rechte



Rechte nicht. Allerdings wird also, wie es die Schule prophezeihet, von Nun an, wenn die Menschheit mit dem neuen Pfunde sorgfältig wuchert eine ganz neue Kultur entstehen, nämlich eine von der Vernunft selbst gerechtfertigte und heiliggesprochene Unkultur. Alle die wohlthätigen Geister der Wahrheit, der Sittlichkeit, und der Religiosität, womit die Kultur die Menschheit schon vielfältig segnete, werden wieder zu Grabe gehen, und alle die fürchterlichen Gespenster des Irrthums, der Zügellosigkeit, des Unglaubens und des Aberglaubens, womit die Unkultur das Menschengeschlecht von jeher quälte, und wovon viele schon lange größtentheils verscheucht sind, werden wieder auferstehen, und nun nicht mehr wie einst als Schatten, sondern als die einzigen wahren Wesen unter uns wandeln.

Thue ich der Schule (auch nur in dem angezeigten Buchstaben-Sinne genommen) zu wehe? Man untersuche doch nur selbst in der Nähe! Man lese, sehe, höre diesen **Buchstab**! meldete sich denn bey ihm bisher noch irgend ein solches Phantom der wildern Vorzeit um ein Privilegium, ohne irgend eine günstige Antwort zu erhalten. Außer dem kurz zuvor angeführten nur noch einige Beyspiele als Belege! **Die Schwärmerey**? Jokob Böhm, Robert Fludd, Schwedenborg u. d. gl. waren gotterleuchtete Männer. **Die Traumdeuterey**? In den Träumen erwacht der Mensch zuerst zur Ansicht des Idealen. **Der Hildebrandism**? (sage Hildebrandism — nicht die ächte katholische Einheit). — Wie einem Hilde-

brand

brand — so groß und lebendig schwebte keinem der Päbste die Idee der Kirche vor. Die Leibeigenschaft? Die Unfreyen sind nur die Repräsentanten der endlichen Dinge, und gehören der Erdscholle an, die sie bearbeiten. U. S. F. *)

Bis-

*) Ein Ungenannter in Bouterwecks Musäum (3ter Band, 1stes Heft) entwickelt diese Verwandtschaft der neuen Lehre mit einigen der sinnlosen Arten des alten Aberglaubens u. d. gl. ausführlicher durch einige auffallende historische data; und sagt am Ende: „Wenn die Lehrer des neuen Phanteismus und der Naturphilosophie, die sich jetzt in das südliche Deutschland gezogen haben, noch nicht die Astrologie, die Alchemie und die Magie unter die akademischen Fakultätswissenschaften einzuführen versucht haben, so haben sie vermuthlich nur eine gewisse Scheu gefühlt, die ihnen noch von ihrer frühern gemeinen Denkart her im Verhältnisse zu andern Menschen von gebildeterm Verstande übriggeblieben. Aber die Kühnheit, die sonst ihr Stolz ist, siegt vielleicht bald auch über diese Scheu. Oder was die Lehrer noch nicht wagen, bleibt den Schülern überlassen, die mit jugendlicher Empfänglichkeit, unvorbereitet, unbekannt mit allem, was gegen das intellektuelle Anschauungswesen von ältern und neuern Philosophen gesagt worden ist, die Weihe des Misticismus empfangen, und die nun, wohl gefirmelt, und überzeugt, daß sie das Heilige anschauen, und daß Nichts wahr seyn kann, was den Dogmen ihrer Lehrer widerspricht, dem Ueberreste des gemeinen Verstandes zum Trotz vermuthlich nicht lange ermangeln werden, die göttlichen Wissenschaften der Magie, der Astrologie und der Alchemie aus dem angeschauten Absoluten zu deduciren und nachzuliefern.



Bisher nahm diese Schule durch das eine oder andere mancher ihrer zu gläubigen und selbstlosen Mitglieder noch jede Art von alter Thorheit in Schutz, und mußte sie in Schutz nehmen. Die eiserne Konsequenz spricht sich durch die mechanischern Nachbether immer am ersten ganz aus. Und in ihrer Natur liegen ja deutlich die Saamen zu allen Arten von Unkultur. Oder was sind denn die dieser Schule eigenthümliche Verachtung **alles** Verstandes Gebrauches, die ihr eigenthümliche Herabwürdigung der Sittlichkeit, die ihr eigenthümliche Vermischung des Heiligen mit dem Unheiligen, die ihr eigenthümliche Verwandlung der Religion in Poesie, die ihr eigenthümliche Erhebung der Phantasie zur höchsten Kraft u. s. f. Was sind diese Aeußerungen anders als jene Saamen?

Es wäre merkwürdig, würde aber eine eigene ausführliche Bearbeitung fodern, alle die Elemente zu einer vollendeten Unkultur, ihren nothwendigen Zusammenhang untereinander, und die daraus nothwendig zu erwartenden Wirkungen aufzuzeigen, wie sie in dem Buchstabengeiste des neuen Systems, zwar wider die Absicht und Ueberzeugung seiner Bekenner, aber doch offenbar enthalten sind, und wie sie darin offenbar enthalten seyn müssen. Jeder Irrthum hängt, wie man weiß, mit jedem andern zusammen. Der hier gerügte Radikal und Universal-Irrthum steht also nothwendig mit allem übrigen in einem unmittelbaren Zusammenhange.

Aus diesem geht nun auch von selbst hervor, was von der Neuheit, worauf das System so sehr pocht,

zu

zu halten sey. Die Formen sind neu, der Inhalt ist es im wesentlichen nicht. Das Wahre desselben besaßen wir schon vor ihm, wenn gleich nicht bestimmter, als wir es uns zu verschaffen nun veranlaßt sind, doch reichlicher und richtiger, als es uns von dem Systeme dargebothen wird. Und das Irrige, das es uns darreicht, mangelte uns zuvor ebenfalls nie. Dieses besteht, wie wir wissen, vorzüglich in der Aufhebung alles Unterschiedes zwischen einer Welt und einer Gottheit, und daran hatten ja schon seit unerdenklichen Zeiten der Pantheism, der Materialism, der Atheism u. d. gl. nicht ohne bedeutende Vortheile auch schon gearbeitet. Doch! allerdings besitzt das neue System hierüber ein eigenthümliches Verdienst, welches keinem frühern zukommt. Es ist die Vollendung dieses Irrthums. Wo frühere Systeme die Wahrheit nur einseitig packten und vernichteten, da greift das neue ganz durch, und vernichtet sie vollends. Wo jene z. B. den Widerspruch nur zum Gesellschafter, meistens nur zum geheimen Gesellschafter, der Wahrheit machten, da macht ihn dieses zu ihrem Gebiether, zu ihrem öffentlich autorisirten Gebiether. Jene entrießen der Philosophie nur die eine und andere ihrer Provinzen, um sie der Unphilosophie einzuräumen, und so blieb der ersten noch immer ein Theil ihres Reiches, von welchem aus sie sich ihr Eigenthum wieder erobern konnte. Das neue System legt es darauf an, der Philosophie ihr ganzes Land als ein bisher nur usurpirtes Eigenthum zu entziehen, und ihr dadurch, daß es der Unphilosophie das Recht der Erstgeburt zuspricht, jede Möglichkeit einer Wiedereinnahme abzuschneiden. Jene

fessel-



fesselten, verstümmelten, proskribirten die Vernunft, oder sie dungen irgend eine Leidenschaft zum Meuchelmord derselben. Das neue System macht seine Sachen schlauer. Es sucht die Vernunft zum Selbstmord zu bewegen. Und dieser Einfall ist gewiß neu.

Uebrigens scheint noch Etwas an dem neuen Systeme sehr neu zu seyn, was es aber in der That gar nicht ist, nämlich seine intellecktuelle Anschauung. Zwar konnte die gebildete Welt das überschwengliche Organ, welches dazu gehört, bis auf unsere in so vieler Hinsicht ausgezeichneten Tage nie in sich entdecken. Allein die schwärmenden Schulen und Sekten aller Art hatten es von jeher schon immer in sich gefunden. Man frage darüber die Geschichte der Nabelbeschauer aller Orte und Zeiten! „Aber unsere occidentalische Phantasie?“ — steht nicht gar so tief unter der orientalischen, als man glaubt. Das erinnert an die Begebenheit eines unserer besten Taschenspieler. Dieser gieng vor einigen Jahren in unserm Hofgarten an einem schönen Sommernachmittag spazieren. Es wandelte ihn die Lust an, zu erfahren, wessen die da sehr zahlreich versammelte Gesellschaft aus allen gebildetern Stände in einem gewissen Punkte fähig wäre. Er trat also vor einen Baum hin, und sah mit unverwandten Blicken nach einem wunderschönen und seltenen Vogel, welcher — — nicht auf demselben saß. Es gesellten sich bald mehrere Lustwandler zu ihm, um sich nach dem Gegenstande seiner Neugierde zu erkundigen, worin er ihnen dann zu willfahfahren auch nicht ermangelte. Der Haufe wurde immer größer, und die meisten sahen den wunderschönen Vogel ebenfalls. Man denke einmal! so viel vermag die intellektuelle Anschauung in unsern Abendländern, und das bey hellem Tage in einem offenen Garten ohne irgend ein Schulinteresse. Was läßt sich von ihr nicht alles bey der Nachtlampe eines Studierzimmers in den verworrenen Krümmungen eines Systemes zu Gunsten der Grund-Hypothese desselben erwarten?

Das

Das neue System verstand also seinen Vortheil allerdings sehr gut, daß es jenes alte Zauberwort wieder zu Ehren brachte. Mit ihm wurden von jeher alle Köpfe, die zur Sektirerey Anlage haben (und diese sind gerade die meisten) am leichtesten und schnellsten elektrisirt. Auch hat sich ja die Welt vielleicht nie weniger als jetzt über die Allmacht der Worte erhoben. Und da das System dieses allgewaltige Wort nun einmal adoptiren wollte, so that es besonders wohl daran, daß es dasselbe an seine Spitze hinnagelte, und alle übrigen Behauptungen daran hieng. Kürzer, als sein ganzes Geschäft dadurch wurde, hätte es sich dasselbe nicht machen können. Es braucht auf diese Weise immer gar nichts anders, als jeden, mit dem es sich zu thun giebt, nun zu fragen: „**Siehst du das Absolute?**“ Antwortet er „Ja!“ Gut! das Uebrige giebt sich dann leicht von selbst. Sagt er „Nein!“ Auch gut! denn alsdann ist wenigstens zugleich aller Proceß mit ihm zu Ende. Er mag dagegen einwenden, was er will, was schadet das? Er ist ja ein — ein — doch! ich wage es nicht zu sagen, was er alles ist.

Und nun! da ich für die erste Hälfte meiner gegenwärtigen Schrift von den neuen Auserwählten, wie billig, schon gesteinigt wurde, was werde ich davon erst für diese zweyte zu erwarten haben?! Meine ganze sorgfältige, und diesesmal fortdauernd berührte Unterscheidung des **Systems** von seinen **Bekennern**, und selbst meine ganze sorgfältige Unterscheidung des **wilden Buchstabs** dieses Systems, der nun einmal wirklich da ist, von dem **bessern Geiste** desselben, der endlich auch noch kommen wird u. s. f. Alles das wird mich nicht schützen. Das geht aber nie anders, wenn sich ein Profaner unter Auserwählte wagt. Ich kenne mein Schicksal, und ergebe mich darein. Ich weiß vorzüglich ganz bestimmt, daß meine Scharf-Richter ihre Exekution in vielen Augen dadurch auch rechtfertigen werden, daß sie mich für einen Frevler erklären, der ihren heiligen Bubstab muthwilliger Weise unheilig

deu=



deutete. — Und ich habe auch dagegen nichts anders einzuwenden, als was unser verehrungswürdiger Jakobi in einem ähnlichen Falle an seinen Freund Köppen schrieb:

„Einen Vortheil anderer Art (heißt es in dem Anhange zu Schellings Lehre S. 277.) haben die Männer aus Jena (dem damaligen Rom des neuesten Identitäts-Systems) in Ansehung meiner und Ihrer. Wenn wir ihnen die Glieder geschickt und kunstmäßig einrichten, so schreyen sie wie die Besessenen, wir verdrehten sie ihnen. Nun ist wirklich ihre wahre Gestalt so unbegreiflich seltsam, daß es unmöglich scheint, es könne irgend ein vernünftiges Wesen natürlicher Weise und von selbst so aussehen. Was ist also leichter, als bey Unkundigen und Halbkundigen den Verdacht wider uns zu erregen, wir hätten ihnen ihre geraden und gesunden Glieder, unter dem Vorwande einer Einrichtung, deren sie doch keineswegs bedurft, auf das jämmerlichste nur verdreht und verrenkt. Eben so, wenn wir ihren doppelten drey- und vierfachen Galimathias in einen einfachen verwandeln. Auch der einfache bleibt noch in einem so hohen Grade Galimathias, daß jene Unkundigen und Halbkundigen wieder nicht begreifen, wie so etwas habe verdoppelt und noch einmal habe verdoppelt seyn können. Dawider ist nichts zu thun, da wir doch ein für allemal nur bey der Wahrheit bleiben, und jedes Schicksal mit ihr theilen wollen. In einer ähnlichen Lage, wenn ich nicht irre, schrieb Voltaire an *D. Alembert: Soyes tranquille, la raison finira par avoir raison.*





